STOCKHOLM DISSERTATIONS IN COMPARATIVE RELIGION

3

Solveig Almquist

Gengångarföreställningar i svensk folktro ur genreanalytisk synpunkt

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL
STOCKHOLM SWEDEN

1984

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

GENGÅNGARFÖRESTÄLLNINGAR I SVENSK FOLKTRO UR GENREANALYTISK SYNPUNKT

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL
STOCKHOLM SWEDEN

Akademisk avhandling
för filosofie doktorsexamen 1984
Stockholms universitet
Religionshistoriska institutionen
106 91 Stockholm

Abstract

The aim of this study is to survey and clarify the belief-value of the traditions surrounding revenants in Swedish folk-belief. Attempts have also been made to throw light upon the various functions of such beliefs. These functions imply that there is a relationship between a certain type of religious phenomenon and other (religious, cultural, social, etc) phenomena.

There is a conflict between religious experience and epic description. An actual experience activates a latent conception and gives expression to genuine belief. In an account of a supranormal experience, however, the belief-content tends to become weakened. Belief is the prerequisite for the religious *experience*. Without belief, there can be no experience. Belief affects religious behavior. Purely fictional elements can be given a supranormal interpretation which will not only influence life-style but also give rise to beliefs and rites.

In my previous work, *Korpusanalys av gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning*, Stockholm 1983, I endeavoured to elucidate various beliefs concerning the dead and their relationship to the living. After making a genre-analysis of the source material it proved possible to determine the distribution of the various genres with the aid of which the belief-value of the source material could be evaluated.

These genres are thus the instruments by means of which the religious content is communicated to researchers; through them are transmitted those cultural forms of expression that can be termed religious and form the traditional and cultural content of the source material.

The belief in revenants is universal. It is only the forms these beliefs take that differ. In Sweden they have been marked by the peasant society's values and traditions, which are based on the teaching of the Church and on older folk beliefs. To be able to interpret all the nuances of these traditions correctly, it is necessary to do so with this in mind. A revenant has consistently been considered to represent *das ganz Andere* and is surrounded by a numinous dimension. He has therefore been regarded as dangerous and unpredictable.

The investigation shows that the belief in revenants has survived right up to the present day, although its functions have changed. All experiences, accounts and epic descriptions are based on the terror and fascination of death, which is timeless.

© 1984 Solveig Almquist
ISBN 91-22-00662-1
Holms Gårds tryckeri: Edsbruk; 1984

Förord

Döden är en företeelse som människan förr eller senare måste ställas inför. Själva ordet är tabubelagt - man väljer gärna ersättningsord som avsomnad, avliden eller bortgången då man talar om en människa som är död.

Människan både skräms och lockas av det mysterium som döden utgör. Sedan tidernas begynnelse har hon inte kunnat undgå att ställa sig den frågan vad döden är för någonting. Mycket sällan har hon kunnat få ett tillfredsställande svar på sin fråga. Ett tänkbart svar på denna fråga kan vara det svar som Buddha gav sin lärjunge Ānanda då denne frågade honom om vad döden var för något. Han svarade honom nämligen att ingen levande människa kan säga vad döden är - bara vad den inte är!

I en av mig tidigare publicerad monografi *Korpusanalys över gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning* (Almquist 1983) framgår att det källmaterial som ligger till grund för denna avhandling har hämtats ur de fyra största folkminnesarkiven i vårt land. Insamlandet har genomförts under åren 1973-1978.

För att kunna göra en inventering av allt det material som rör föreställningar om döden och de döda i Sverige har i runt tal c:a 100.000 originaluppteckningar genomlästs och excerperats. Sedan nödvändig källkritik ägt rum har 1.815 uppteckningar kvarstått. På dessa uppteckningar bygger avhandlingens teser i första hand. De exempel som medtagits i avhandlingen och underkastats analys har tagits från dessa uppteckningar. En sådan metod har enligt mitt förmenande visat sig vara den mest tillförlitliga då man på ett överskådligt sätt velat redovisa ett kvantitativt sett oerhört omfattande källmaterial som i princip hittills varit opublicerat.

Då avhandlingens huvudtes har varit att klarlägga tron inom olika genrer, har materialet måst underkastas noggrann genre- och frekvensanalys. Resultatet av dessa analyser framkommer i det av mig tidigare publicerade arbetet varför jag här hänvisar till detta.

På grund av materialets frekvens och att det visat sig vara nödvändigt att, för att kunna uppnå vetenskapligt relevanta resultat, materialet måst underkastas källkritik, genre- och frekvensanalys, har undersökningen kommit att ta längre tid i anspråk än vad som från början beräknats.

Ämnet har visat sig vara oerhört omfattande och det skulle kunna ha behandlats ur ett mångfaldigt perspektiv. Vissa restriktioner har dock föranlett att begränsningar måst göras. Sådana begränsningar har varit ett ultimatum för att på ett vetenskapligt tillfredsställande sätt kunna slutföra arbetet inom ramen för vad som kan anses adekvat beträffande en inventering av detta slag.

I undersökningen har det tydligt framkommit att de föreställningar om döden som en gång i tro och livspraxis omfattats av folket i det gamla bondesamhället, till stor del lever kvar i vår egen tid om än i viss modifierad form.

Professor Åke Hultkrantz har varit min handledare och han har under min studietid med ett personligt engagement uppmuntrat och stött mig samt givit mig många värdefulla synpunkter och infallsvinklar på ämnet i fråga. Hans mångfacetterade kunskap i mitt ämne, hans logik och förmåga till ett vetenskapligt kritiskt tänkande, har verkat på mitt eget tänkande i positiv riktning. Jag tackar honom innerligt, ty utan den handledning han så beredvilligt bistått med hade sannolikt denna avhandling inte kunnat formuleras på det sätt som nu gjorts. Jag vill också tacka mina forskarkollegor som på olika sätt bidragit med synpunkter på de problem som aktualiserats i denna avhandling.

Jag vill också rikta ett innerligt tack till univ.lekt.fil.kand. Bengt af Klintberg som läst igenom vissa delar av mitt manuskript och som givit mig många värdefulla råd och synpunkter beträffande avhandlingen. Sammanfattningen har översatts av univ.lekt. Fil.dr. Michael Stevens. Jag tackar honom för hans kunniga hjälp och hans utomordentliga noggrannhet och stora intresse att på bästa möjliga sätt för en icke svenskspråkig läsekrets klargöra avhandlingens syften och resultat.

Sist men inte minst vill jag tacka min familj och mina vänner för det stöd de varit för mig under denna tid. De har givit mig all den uppmuntran som behövts för att kunna gå iland med en så pass krävande uppgift som författandet av en doktorsavhandling trots allt ändå varit. I detta tack vill jag på ett särskilt sätt innesluta mina föräldrar, Harry och Siri Almquist. Tyvärr avled de båda innan jag hann fullborda mitt arbete. Utan deras tilltro, ständiga uppmuntran och ljusa livssyn hade jag nog aldrig vågat ge mig i kast med en så stor och svår uppgift som att skriva en doktorsavhandling i ett så tabubelagt ämne som döden. Det blev min far som i det längsta kom att stödja mig i mitt arbete eftersom min mor avled redan i början av min studietid. Hans outtröttliga framtidstro och sanna övertygelse att alla svårigheter som möter människan under livet är till för att övervinnas har hjälpt mig att trots många personliga svårigheter och påfrestningar under de senaste åren kunna slutföra det arbete som vi båda två såg fram emot. Jag riktar här ett varmt och innerligt postumt tack till dem båda!

Slutligen vill jag också framföra ett varmt tack till min och familjens mångåriga vän, Brita Göransson. Utan hennes benägna bistånd och aldrig sviktande personliga engagement hade jag nog aldrig kunnat slutföra detta oerhört tids- och tålamodskrävande arbete. Hon har osjälviskt och välvilligt ombesörjt mitt timliga väl samtidigt som hon på olika sätt stimulerat den intellektuella sidan av tillvaron.

Stockholm i juli 1983

Solveig Almquist

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Innehåll

Förord
Innehållsförteckning
1. Inledning 1
A. Syften, begränsningar och definitioner 1
1. Syften 1
2. Begränsningar 2
3. Definitioner 4
B. Material och metoder. Traditionsbärarna 9
1. Källor 9
2. Källkritik 10
3. Metoder 12
4. Traditionsbärarna 14
2. Olika gengångarföreställningar 24
Inledning 24
1. Orsaken till gengångeriet 25
2. Massivitet kontra andlighet. Själsföreställningar. Dödsrikesföreställningar 29
3. Farlighet. Numinositet 32
4. Verksamhetstid 35
5. Typer av gengångare 38
6. Gengångarens "makt". Mantik. Ödestro. Dödskult 41
7. Kristnade föreställningar 48
8. Drag av andra övernaturliga väsen 52
3. Genreanalys 64
Inledning 64
1. Memorat 66
2. Trosutsagor 104
3. Ritbeskrivningar 120
4. Sägner 132
Resultat 176
Summary 184
Bibliografi 205

1. INLEDNING

A. SYFTEN, BEGRÄNSNINGAR OCH DEFINITIONER

1. Syften

Syftet med denna studie är att klarlägga trosvärdet inom den folkliga traditionsbildningen kring gengångarna i Sverige. Studien söker också kartlägga gengångarföreställningens olika funktioner. Dessa innebär relationer mellan en viss typ av religiösa fenomen och andra (religiösa, kulturella, sociala osv) fenomen. 1)

Det har länge uppmärksammats att det råder en spänning mellan religiös upplevelse och episk beskrivning. En faktisk upplevelse aktualiserar en föreställning och uttrycker äkta tro, medan i berättelser om sådana upplevelser trons innehåll tenderar till att försvagas. Dessa iakttagelser, som även bekräftas av denna avhandling, har gjorts av forskare som von Sydow,2) Arbman,3) Ehnmark,4) Hultkrantz,5) Eskeröd,6) Granlund,7) Röhrich,8) Alver,9) Blehr,10) Honko,11) Pentikäinen12) och af Klintberg.13)

De har också ingående poängterat trosföreställningens förankring i samhället, och att såväl trosföreställning som berättelse har en religiös, en social och en kulturell funktion.

Det är tron som utgör förutsättningen för den religiösa upplevelsen. Utan tro är upplevelsen inte möjlig. Tron påverkar det religiösa beteendet. Rena diktelement kan ges en supranormal tolkning, vilken får konsekvenser för livsföringen och ger upphov till trosföreställningar och riter.14)

I en tidigare publicerad monografi *Korpusanalys av gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning* (Almquist 1983) har jag genom en noggrann korpusanalys kunnat få fram olika trosföreställningar om de döda och deras förhållande till de efterlevande. Min tredje avsikt är att med hjälp av denna korpusanalys, vilken bildar grunden för denna avhandling, behandla den analytiska delen av materialet.

Genom genreanalys får man fram fördelningen av de olika genrer med vilkas hjälp källmaterialets trosvärde kan bestämmas. Genrerna utgör de instrument genom vilka religionens innehåll kommuniceras till forskarna. De förmedlar med andra ord de kulturella uttrycksformer som vi kan beteckna som religiösa, och som alltså utgör källmaterialets traditions- och kulturbundna innehåll. Bland genrerna intar muntliga utsagor, ritobservationer och episka framställningar en särställning, därför att de förmedlar den religiösa traditionens huvudkategorier.15)

Den finske forskaren Lehtipuro[16)] ger en klargörande sammanfattning av genreanalysens betydelse. I denna sammanfattning betonas att termer som "sägen" och "memorat" inte betecknar några naturliga traditions"arter" utan är abstraktioner gjorda av forskare för att de skall kunna analysera traditionen lättare. I den levande traditionen finns det alla slags berättelser som kan inordnas i en glidande skala från den fantastiska eller skämtsamma sagan till den självupplevda berättelsen.

På liknande sätt klargör Honko[17)] genreanalysens betydelse. Han framhåller att den är en hjälp att bestämma källvärdet av olika typer av traditionsmaterial.[18)] Han påpekar också nödvändigheten av att avgöra i vilken omfattning traditionen i de olika genrerna varit föremål för äkta tro hos medlemmarna i ett visst samhälle och i vilken grad tron har påverkat det religiösa beteendet.[19)]

Tron på gengångare är allmänmänsklig men formerna för denna tro växlar. Föreställningen kring gengångarna i Sverige har präglats av bondesamhällets specifika värderingar och traditioner, vilka vilar på kristen grund respektive äldre folktro. För att på ett rätt sätt förstå gengångartraditionens alla schatteringar måste den tolkas utifrån detta synsätt.

Avsikten med denna undersökning är att klarlägga inom vilka ramar man trodde på gengångare. Undersökningen söker även klargöra om gengångaren uppfattades som farlig och ondskefull eller om hans förhärskande egenskaper var godhet och hjälpsamhet.

2. Begränsningar

Begreppet gengångare har i denna undersökning avgränsats till att omfatta endast den igenkände gengångaren, som i princip gick igen av en speciell anledning, vilken oftast var en normöverträdelse. Normbrottet hade antingen begåtts av den döde, under dennes livstid, eller av någon efterlevande. Ofta berodde genfärden på att den döde inte fått en fullgod utrustning vid begravingen. Samhället hade stadfäst vissa normer, som gällde förhållandet mellan de döda och de levande, och som av de senare krävde bl a att de på bästa sätt skulle utrusta den döde. Denne blev annars inte mottagen i de dödas värld. Han blev en död utan status.[20)]

Begränsningen har medfört att andra dödsväsen såsom gasten,[21)] (ett dödsväsen som har avpersonaliserats och demoniserats), mylingen[22)] (det mördade, odöpta barnet) och andra anonyma döda utelämnats. Exempel på andra anonyma döda är strandvaskaren (en drunknad som går igen), märkesgasten eller skälvrängaren (en orättfärdig lantmätare, som, till straff för att han mätt upp fel gränser, går igen efter döden).

Gasten visar benägenhet att ha upptagit drag, som är utmärkande för demoniska naturväsen och ursprungligen saknar direkta samband med gasten uppfattad som en död människa.[23)]

I de allra flesta fall hade den igenkände gengångaren[24)] ett budskap till de efterlevande vare sig detta var av ond eller god natur.

Enligt de flesta uppteckningarna framkommer det att den döde under livstiden varit mer eller mindre bekant med den person som han visat sig för.

Som redan påpekats har gengångaren avgränsats till att omfatta en igenkänd död, som vanligtvis är begravd på kyrkogården och som visar sig av en speciell anledning. Hans agerande sker företrädesvis strax före begravningen - i samband med den - eller strax efter densamma. Variationer förekommer och kan avläsas i korpusanalysen.[25)] Gengångaren uppträder vanligtvis som ett solitärt väsen[26)] (ensamväsen).

Kategorin spöken [27)] har medtagits i denna undersökning endast om det bakom denna benämning rört sig om en igenkänd död. Ordet "spöke" används ofta synonymt med både gengångare och gast.[28)]

Av korpusanalysen - r:1-7 - framgår vilka benämningar man haft på den igenkände döde. Av 1.815 uppteckningar har benämningen "spöke" använts 112 ggr, "ande" 47 ggr, "gengångare" 46 ggr, "vålnad" 45 ggr. Övriga benämningar såsom "vård" m fl har brukats 26 ggr, "skepnad", "gestalt" 25 ggr och, slutligen, "gast" 14 ggr.

Kategorin "slottsspöken"[29)] har måst lämnas utanför denna undersökning. Som slottsspöken räknas gengångare av typen "vita frun", "grå damen". Det karakteristiska för dessa "spöken" är att de alltid varslar om död.[30)] Visserligen kan dessa gengångare med fog anses för "igenkända" på så sätt att man genom traditionen, i de allra flesta fall, vet vilka de är, och de ser ut som den igenkände gengångaren, dvs som de gjorde i livstiden. Även dessa "spöken" har, med få undantag, haft ett bestämt budskap till de efterlämnade. På grund av denna studies nödvändiga begränsning utelämnas denna gengångarkategori, som vore värd en egen avhandling.

Olika själsföreställningar har medtagits där så har visat sig vara nödvändigt. Som vi kommer att se är gränserna ytterst flytande mellan gengångaren uppfattad som kroppslig, massiv och som ett eteriskt andeväsen.[31)]

Med tanke på de problem som kan uppstå vid diffusionsstudier har sådana inte företagits i denna undersökning. Med rätta har Hultkrantz påpekat att "varje överblick över de stora skedena i världshistorien innefattar ju generaliseringar. De historiska enskildheter som bestämt utvecklingen är så gott som omöjliga att uppdaga, men de religionsströmningar som från annan ort dragit fram kan vi någorlunda fixera, och kanske kan vi på den vägen också komma åt religionsskedena - kanske. Och därmed får vi låta oss nöja."[32]

Undersökningen visar att en rad vandringsmotiv ingår i gengångartraditionen. De har på grund härav medtagits i denna undersökning. Med hänsyn till den nödvändiga begränsning av studien, som ovan omnämnts, har någon analys eller diskussion om uppkomst och spridning av dessa vandringsmotiv inte kunnat utföras. De har betydelse i den mån de reflekterar religiös tro och religiösa värderingar.[33] Vi återfinner dessa motiv i existerande motivindex.[34]

3. Definitioner

I det följande skall några ständigt återkommande termer i denna undersökning definieras.

1. Med gengångare[35] avses en igenkänd död som oftast visar sig i den gestalt han hade när han levde. Vanligtvis är han begravd på kyrkogården varifrån hans agerande utgår. Man kan säga att gengångaren i de allra flesta fall är ortsbunden, dvs han visar sig mest på de platser där han levat och verkat.
2. Döda utan status[36] eller "platslösa själar"[37] innebär sådana döda som av en eller annan anledning misslyckats med att upptagas i de dödas värld.
3. Med funktionalism[38] menas ett studium av relationer mellan vissa religiösa och andra (religiösa, kulturella, sociala, osv) fenomen. Det centrala begreppet funktion har i denna undersökning fått tre betydelser: dels innebär det ungefär detsamma som aktivitet: en ceremoni är i "funktion", verksam i största allmänhet, dels uttrycker det en relation mellan olika element, och ibland mer emfatiskt en beroenderelation och slutligen kan det sägas tolka en relation med bestämda syften, t ex bidrag till en helhet, vidmakthållande av ett system. Varje funktion syftar innerst inne till att förbinda delen med helheten.
4. Med religionsfenomenologisk metod[39] avses ett systematiskt, analytiskt och deskriptivt förfarande med den föreställning eller rit som undersöks.
5. Med korpusanalys[40] menas att alla grundelement som berör en viss trosföreställning analyseras i sitt sammanhang.
6. Med genre[41] menas här de instrument genom vilka religionens innehåll kommuniceras till forskaren. Genren utgör sålunda källmaterialets traditions- och kulturbundna former.
7. Med genreanalys[42] avses att man avskiljer en genre från andra former av folktradition, att man definierar och fastställer kategorier för källkritikens skull för att med hjälp härav fastställa traditionens källvärde.

8. Med morfologi[43] menas föreställningars, riters och religiösa traditioners formkategorier.

9. Med memorat[44] avses en persons berättelse om en personlig upplevelse som han själv eller en honom bekant person haft. Memoratet kan sägas befinna sig på gränsen mellan trosupplevelse och episk tradition. Om memoratet innesluter en religiös upplevelse får det en betydelse som t o m överstiger trosutsagan, eftersom tron här framläggs som upplevd verklighet.[45] Ett memorat kan anses som en primärkälla och har det största trosvärdet källkritiskt sett.[46]

10. Med trosutsaga[47] menas det traditionsmaterial som saknar memoratets och sägnens berättande form och är ett sammanfattande namn för alla dessa traditioner. "Trosutsagan uttrycker trosvissheten, en inre övertygelse, och dess riktighet hävdas med referens till traditionen."[48]

11. Med ritbeskrivningar[49] avses de trosutsagor som ger anvisningar om hur människan skall bete sig i supranormala situationer. Sådana trosutsagor kan ge upplysningar om magiska skyddsmedel eller om metoder att bota en inträffad skada, och det kan vara instruktioner om hur man går tillväga för att själv få kontakt med övernaturliga väsen och krafter.

12. Där begreppet myt[50] förekommer i denna avhandling jämställs myt med trossägen, dvs den med religiös tro omfattade traditionsfixerade berättelsen om övernaturliga väsen.[51] Det som annars skiljer myt och sägen är såsom Hultkrantz[52] påpekat det förhållandet att trossägnen har till uppgift att exemplifiera tron medan mytens uppgift, däremot, är att tjäna som en prototyp för existerande förhållanden - i kosmos, i naturen, i kulturen, i religionen och ritualen - och att därigenom sanktionera de rådande förhållandena. Myten har sålunda dels ett teoretiskt, förklarande (etiologiskt) moment, dels ett praktiskt, tryggande och påbjudande (sanktionerande) moment. I ett annat arbete definierar Hultkrantz denna skillnad på följande sätt: "I motsats till myten är den s k trossägnen knuten till (förmodade eller verkliga) händelser i historisk tid med både övernaturliga väsen och människor som medagerande. Den uppfattas som sann, medan sagan inte kan göra anspråk på att bli trodd, även om gudar och andar uppträder i dess berättelsegalleri."[53]

13. Med sägen[54] avses i denna undersökning trossägnen, den med tro omfattade traditionsfixerade berättelsen om övernaturliga väsen. Trossägnen är en variant av sägnerna, dvs de som sanna hållna berättelserna om (inbillade eller verkliga) timade händelser.

14. Med vandringssägen[55] avses sägner som innehåller motiv som är gemensamma för stora kulturområden, och både motiven och sägentraditionerna i deras helhet kan ha spritts från en ort till en annan, från ett folk till

ett annat. Man talar då om "vandringsmotiv" och "vandringssägner".

15. Med vandringsmotiv[56] menas i denna avhandling de motiv som är gemensamma för stora kulturområden och som kan ha spritts från en ort till en annan, från ett folk till ett annat. Dessa vandringsmotiv finns representerade i olika motiv-index.[57]

16. Med lokalsägen[58], däremot, menas en sägen som genom sitt innehåll är bunden till en lokal ort och saknar förutsättningar att spridas utanför den. Ingenting hindrar dock att den kan ha lika hög ålder som många vandringssägner. Lokalsägnerna utgör det största antalet sägner i denna undersökning.[59]

17. Med underhållningssägen[60] menas en sägen vars innehåll överdrivits och utbroderats tills den förlorat i trovärdighet. I sådana sägner har dock i vissa fall ett samband med en seriös folktro bevarats, men den centrala egenskapen hos varje sådan sägen är att den är en "god historia".[61]

18. Med berättelser med underhållningsmotiv[62] menas i denna avhandling att den ursprungliga berättelsen - memoratet eller trossägnen - genom sekundär bearbetning genom berättaren utvecklats till en underhållningssägen. Motiven och berättelsetraditionerna har sannolikt spritts från en ort till en annan, från ett folk till ett annat. Återberättaren har tagit tillvara deras dramatiska eller humoristiska poänger, överdrivit dem och broderat på dem tills de förlorat i trovärdighet. Den utbroderade och överdrivna handlingen i memoratet eller sägnen kan dock först senare ha tillfogats den ursprungliga versionen. På grund härav har jag valt att beteckna sådana berättelser "berättelser med underhållningsmotiv". Enligt min mening innebär den av mig föreslagna termen inte samma definitiva avgränsning av trovärdigheten i det som berättas som termen "underhållningssägen". Rena underhållningssägner uttrycker mindre trovärdighet än vad berättelser som innehåller underhållningsmotiv gör. Skillnaden kan tyckas hårfin. Det oaktat kan man spåra en viss skillnad beträffande berättelsens trovärdighet. Den berättas inte enbart för att roa utan har oftast en djup underton i vilken en äkta religiös tro kan utläsas. Den rena underhållningssägnen kan ha en sådan underton men saknar i de flesta fall en konstaterad sådan.

19. Med rituellt beteende[63] menas ett beteende som kännetecknas av att det avskiljer ett visst handlingsmönster från det vardagligt triviala, lyfter upp det till en högre dignitet. Riten blir därför ett naturligt uttrycksmedel. Det rituella beteendet utgör en reglerad dramatisk gestaltning av en trosrealitet med ett bestämt och praktiskt syfte. Reglerad, eftersom formerna är föreskrivna genom traditionen (consensus), eller genom någon auktoritet; dramatisk eftersom handlingen, skeendet ger trosidén konkretion och riktning.

20. Med rites de passage[64] avses sådana riter som uttrycker en övergång

från ett tillstånd till ett annat.

21. Separationsrit[65] är en rit som uttrycker att en individ skiljs från sin tidigare sociala position.

22. En apotropeisk rit[66] innebär att man söker avvärja en förutsedd situation, t ex att en död skall gå igen. Synonymt kan termen profylaktisk rit[67] användas i detta sammanhang.

23. En reaktiv rit[68] beskriver vad man skall göra när man möter en gengångare. En instrumentell rit[69] innebär att riten fungerar i den sociala kontrollens tjänst. En expressiv rit[70]säger hur samhället är beskaffat.

24. Med "das ganz Andere"[71] menas det som aldrig helt kan förklaras och som yttrar sig som "mysterium tremendum"[72], dvs som något förskräckande och som "mysterium fascinosum"[73], dvs något som lockar och drar. Det numinösa[74] innebär det icke definierbara religiösa objektet, dvs det objekt som den religiösa känslan icke förutsätter utan direkt möter.

25. Med ångestdominans[75] menas att skräcken är det förhärskande draget i ett supranormalt möte av kasuellt[76] slag, där överraskningsmomentet är det kännetecknande. Vid rituella[77] möten, där man själv söker förbindelse med det övernaturliga väsendet i fråga, dominerar entydigt skydds- eller önskedominans[78]. Motivet till att man söker kontakt är behovet av att skydda sig eller få något i utbyte av det supranormala mötet.

26. Supranormala[79] upplevelser betyder att det alltid finns ett eller annat kriterium på övernaturlighet som övertygar den som har upplevelsen om det supranormala i situationen. Det rör sig således om utomsinnliga varseblivningar.

27. Med homo religiosus[80] avses en person som är benägen för tro. Termen används synonymt med begreppet "synsk person". Enligt den folkliga traditionen ansågs det att "synska" och "kloka" människor var speciellt benägna för tro.

28. Med mantik[81] (eller divination) avses spådomskonst och med nekromantik[82] avses konsten att framkalla andar, dvs att under dröm eller extas samtala med de döda.

29. Med hypnagogiskt tillstånd[83] menas tillståndet mellan dröm och vaka, dvs ett halvvaket tillstånd.

30. Med hallucination[84] menas en varseblivning där yttre stimulus helt saknas. Pseudohallucination[85] är en hallucination där objektmedvetande saknas och illusion[86] är en perception där subjektet feltolkar stimulus.

31. Med vision[87] menas en föreställning med starkt åskådlig karaktär. Audition[88] innebär att man får en hörselhallucination.

32. Individualtradition[89] innebär att individens upplevelser i sista hand är det viktigaste skapande elementet i traditionens utveckling. Individual-

traditionen övertar så att säga efter hand den stora massan av kollektivtraditioner. De individuella och tillfälliga dragen rensas bort, luckorna fylls ut, de allmängiltiga och karakteristiska dragen framhävs. Förutsättningen härför är naturligtvis att en grupp traditionsbärare godkänner innehållet i och tolkningen av upplevelsen.

33. Kollektivtraditionen90) är alltså inte liktydig med någon mekaniskt hopräknad summa av individualtraditioner. "Den blir", framhåller Eskeröd, "samtidigt kvalitativt något *mera* och kvantitativt något *mindre*. Den blir mindre och fattigare, ty icke alla individuella traditioner kunna upptagas av gruppen. En del äro icke användbara utan få stanna hos sin bärare för att sedan försvinna. Gruppen utgör på detta sätt en normerande faktor, då nytt material tillföres den gemensamma grupptraditionen. Men så snart en individuellt uppkommen tradition befinnes användbar för gruppens intresse, accepteras den och kan vinna en hastig utbredning."91) Eskeröd sammanfattar förhållandet mellan individualtradition och grupptradition i en allmän regel: *"Individuella och individuellt uppkomna regler och föreskrifter bli allmän tradition inom en grupp i samma mån som de individuella intressen de återspegla återfinnas i gruppens gemensamma intressen."*92)

34. Med norm93) menas de värden som är sanktionerade och allmänt accepterade i ett samhälle.

35. Begreppet intressedominans94) myntades av Eskeröd och innebär "de emotionellt betonade och konativt inriktade krafter i det mänskliga själslivet, som äro anledningen till att vissa föreställningskomplex och därmed också vissa traditionskomplex äro mer aktuella och därför framstå som mera presenta än andra. Medvetet eller omedvetet äro de dominerande och vägledande för självslivets ändamålsinriktade verksamhet." Eskeröd påpekar ytterligare: "intressedominansen är den psykologiska drivkraften vid uppkomsten av föreställningar om supranormala sammanhang och krafter."95) Med referensram96) menas den grundval på vilken organiseringen, tolkningen och kompletteringen av varseblivningsmaterialet äger rum. Honko97) är av den uppfattningen att man mycket väl kan ersätta termen "intressedominans" med termen "referensram". Enligt mitt förmenande98) är dock inte intressedominans och referensram samma sak. Går vi tillbaka till de definitioner av respektive termer som ovan gjorts, märker vi differensen termerna sinsemellan. Enligt min åsikt bör man alltså vara försiktig med att dra sådana slutsatser rörande dessa termer som Honko gjort.

36. Med traditionsdominanter99) menas sådana element som i den gängse allmäntraditionen dominerar olika grupper inom densamma.

37. Med kontext100) avses traditionsyttringens funktionssammanhang, dess traderings- eller framställningssituation och aktualiseringsprocesser.

38. Med motivattraktion[101]menas den process där ett visst övernaturligt väsen blir traditionsdominant i ett område och drar till sig motiv som annars vanligen sätts i förbindelse med andra väsen.

B. MATERIAL OCH METODER, TRADITIONSBÄRARNA

1. Källor

Som ovan framgått bildar den av mig tidigare publicerade undersökningen *Korpusanalys av gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning* grunden för denna studie. I avhandlingen behandlas den analytiska delen av materialet. Samtliga exempel som analyseras i denna avhandling har hämtats ur det otryckta, huvudsakligen handskrivna, material, som finns i våra största folkminnesarkiv. Dessa arkiv är Nordiska museets folkminnessamling (NM) med däri ingående samlingar såsom Hammarstedts samling av excerpter, Hammarstedtska arkivet (HA), Etnologiska undersökningen (EU), sedermera Kulturhistoriska undersökningen (KU), Pehr Johnssons samlingar, Manuskriptsamlingen vid Nordiska museet (NM Mskpt), excerpter från Länsmuseet, Östersund (LÖ) samt uppteckningar från Varbergs Museums Antikvariskt Topografiska arkiv, Varberg (V.M.A.T), Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA), Folklivsarkivet i Lund (LUF) samt Institutets för folkminnesforskning vid Göteborgs Högskola samlingar (IFGH), vilket senare erhöll namnet Institutet för folklore vid Göteborgs Universitet (IFGU) och de däri ingående samlingarna Västsvenska folkminnesföreningens samlingar (VFF) i förutvarande Västsvenska Folkminnesarkivet (VFA) och Liungmanssamlingen (Li).

Som framgår av min ovan anförda publikation var det i slutet av 1800-talet som en omfattande insamlingsverksamhet vid folkminnesarkiven inleddes. Den kulminerade under 1920- och 1930-talen.

Förutom själva korpusanalysen i ovan nämnda publikation återfinns i detta arbete en tabell över genrernas antal och fördelning i samtliga landskap. Vidare redovisas fördelningen av gengångarnas farlighet och ofarlighet. I en annan tabell redovisas relationen till tron på gengångare inom samtliga genrer. I ytterligare en tabell klarlägges, slutligen, fördelningen av informantens (berättarens) födelseår från tiden före 1800 fram till vår egen tid. Då födelseår saknats har uppteckningsåret (om detta angivits) medtagits. Genom ett sådant förfarande kan man få en tänkbar uppfattning om en traditions ålder och hur långt tillbaka i tiden som man kan härleda informantens (berättarens) traditionsstoff. Genom ett sådant tillvägagångssätt kan man se att traditionen fortlevat fram till uppteckningsåret. Vi ser alltså att traditionen om gengångare återfinns i uppteckningar på 1970-

talet.[102]

Speciellt viktiga för denna avhandling har särskilt några arbeten av forskare som Arbman,[103] Ehnmark,[104] Granberg,[105] von Sydow,[106] Hagberg,[107] Hultkrantz,[108] Liungman,[109] Mensching,[110] Christiansen,[111] Eskeröd,[112] Paulson,[113] Pentikäinen,[114] Honko,[115] Carlsson,[116] Simonsuuri,[117] Thompson,[118] af Klintberg,[119] och de Vries[120] ansetts vara.

2. Källkritik

I det förutnämnda av mig publicerade arbetet har konstaterats att det vid genomgången av materialet till denna undersökning framkommit att vår kunskap om materialets kontext är nästan obefintlig. Visserligen kan man, genom det som framkommer av de olika uppteckningarna, i viss mån få kännedom om uppteckningsår, upptecknare och berättare. Vi får också en uppfattning om sagesmannens tro på sanningshalten i det som han berättar, men oftast har sådana för materialets kontext så viktiga betingelser tyvärr utelämnats. På samma sätt förhåller det sig med genrernas brukssammanhang. Det är ytterst svårt att ur det befintliga materialet kunna utläsa berättarsituationen och därmed sammanhängande frågor. Däremot har det varit möjligt att göra sig en uppfattning om sagesmannens tro på sanningshalten i det som han berättar. I korpusanalysen redogörs utförligt för ovan anförda förhållanden varför vi hänvisar till den.[121]

Tidigare forskning har uppenbarligen varit mer intresserad av en traditions ålder än av dess livsbetingelser. Under 1900-talets första hälft, då ju de flesta uppteckningar gjordes, utövade den s k historisk-geografiska skolan[122] ett dominerande inflytande. Det var traditionstexterna man fäste avseende vid, medan människorna bakom dessa texter och deras värld hamnade i skymundan.

Den första som påpekade bristerna i denna äldre "skolas" syn på traditionsbildningen var von Sydow.[123] Han har särskilt understrukit traditionsbärarens individuella betydelse för traditionsbildningen.

Betraktar vi det som ovan sagts kan vi fastslå att det är ytterst viktigt när man talar om olika genrers kontext att skilja mellan deras brukssammanhang och den betydelse som berättaren lägger in i dem. "Brukssammanhang" och "betydelse" svarar mot termerna "use" och "meaning" i engelskspråkig forskning.[124] Brukssammanhanget innebär för genrernas del främst berättarsituationen. En rad frågor finns här att besvara. Vilka yttre faktorer har kunnat aktualisera berättandet i fråga? Har berättandet varit särskilt förbundet med vissa tidpunkter eller arbets- och fritidsmiljöer? Vilka är de inbördes relationerna mellan berättare och åhörare? I vilken utsträckning påverkas berättaren av åhörarens inställning till berättelsestoffet?

De olika berättelserna, och då särskilt sägnerna, har varit så många och innehållet i dem så skiftande, att det har funnits en berättelse att tillgå för praktiskt taget varje situation i livet.

Vid vissa återkommande tillfällen har det uppstått en naturlig miljö för berättandet, t ex vid skymningstimmen eller vid vissa inomhusarbeten vintertid o dyl.125)

Källmaterialet har sålunda i en del fall kunnat ge svar på ovan ställda frågor, men övergår man till att studera berättelsernas betydelse för de människor som berättat dem, blir det betydligt svårare att dra några slutsatser. Man kan finna två uppteckningar av samma sägentyp, som på pappret knappt skiljer sig från varandra. Den ena har berättats med djupaste allvar av en person som var övertygad om att sägnen var sann, medan den andra berättats av någon som var road av innehållet men inte trodde på det.126)

Korpusanalysen ger oss en hel del information om hur relationen till tron på gengångare fördelats. Uppteckningarna visar att man i sammanlagt 261 fall trodde på gengångare. I 40 fall trodde man inte, i 65 fall var man ambivalent. I 11 fall bibragtes man tro genom upplevelsen. I 1.015 fall hänvisades till traditionen och i 752 fall framgick inte relationen till tron. Vi måste dock vara medvetna om att frekvensen i det undersökta materialet inte avspeglar verkliga proportioner mellan olika grupper i bondesamhället. Orsaken härtill är sannolikt att de människor som företrädde en kritisk, rationell hållning inte har lockat folkminnesforskarna i lika hög grad.

Vi får inte heller i detta sammanhang glömma bort personlighetens roll och den "sociala kontexten".127) Som vi kommer att se har traditionsbärarens repertoar bestämts av såväl hans egen personlighet som sociala faktorer.128) Korpusanalysen utvisar att en del informanter är särskilt disponerade för övernaturliga upplevelser och inte sällan är "synska". De sociala faktorer som har inverkat är kön, yrke och position i samhället. Fördelningen av dessa faktorer redovisas längre fram i avsnittet B:4 s.   ff.

De brister som ovan berörts, kan dessvärre inte repareras. Vi får vara nöjda med att vi förfogar över ett stort och innehållsrikt material, som vi genom en noggrann källkritik ändock kan använda och dra vissa slutsatser av. Av korpusanalysen framgår tydligt, såsom tidigare omnämnts, att hänvisningar till traditionen varit mycket vanliga.

Vid traderingsprocessen har i detta material både en horisontal och en vertikal tradering129) förekommit. Den förstnämnda äger rum inom särskilda ålders- och yrkesgrupper, den senare inom familjen, från de äldre till de yngre.

En jämförelse med Finland är av intresse i detta sammanhang. Där kan man fortfarande göra fältstudier.[130] Man är inte, som hos oss, enbart hänvisad till arkivmaterial.

Vissa finska forskare har uppmärksammat den problematik som nyss belysts. Pentikäinen behandlar källkritiska problem i en artikel, där han bl a säger följande: "Die Quellenkritik der mündlichen Überlieferung scheint ebenfalls - ungeachtet ihrer enormen Wichtigkeit - in eine Art Vakuum zwischen den Wissenschaften geraten zu sein; es ist ihr nur peripheres Interesse entgegengebracht worden."[131] Landtman[132] diskuterar liknande problem rörande tradition och traditionsbärare i svenska Finland. Samma kritik som riktats mot bristerna i det svenska materialet, dvs den bristande kunskapen om materialets kontext, riktar Simonsuuri[133] mot det finska.

Vi kan inte avgöra om eller i hur hög grad upptecknaren medvetet eller omedvetet har kommit att styra informanten att ge önskade svar. Samma förhållande gäller de frågelistor som folklivsarkiven då och då har sänt ut i syfte att täcka eventuella brister i det redan insamlade materialet. Man kan ha haft ledande frågor i dessa frågelistor, vilka fått som följd att man erhållit de resultat som man efterfrågade, dvs de svar som passade för just det ändamålet. Med anledning härav ställer vi oss den frågan: kan materialet vanligen sägas ge information om äkta tradition eller är det en av forskaren önskad information som tillhandahållits?

Enligt vad vi i denna undersökning kommit fram till måste vi, även om en viss styrning inte kan uteslutas, anta att det ändå i de flesta fall rör sig om äkta tradition. Med hjälp av frekvensanalys har en traditions äkthet kunnat bestyrkas. Sannolikhetsresonemang får avgöra trovärdigheten. Avgörande frågor blir var, när, hur och varför en supranormal händelse har uppstått och hur människan kan ha betett sig i sådana situationer.

Det gäller att från fall till fall kunna bedöma de funktionella förutsättningarna och följderna av att en viss trosföreställning har aktualiserats. Genom ett sådant förfarande kan man få en ungefärlig uppfattning om vad som är psykologiskt sannolikt och vad som kan ha inträffat i ett visst fall. I korpusanalysen[134] redogörs ingående för dessa förutsättningar.

3. Metoder

Denna undersökning bär alltså prägel av en deskriptiv-monografisk utredning.[135] Det är religionsmaterialets morfologi, dvs i detta fall de olika formkategorierna inom gengångartraditionen som här systematiserats och analyserats. Denna metod har använts av de finska forskarna Honko och Pentikäinen.[136]

Avhandlingen behandlar gengångarföreställningarnas funktioner i företrädesvis 1800-talets bondesamhälle. Ett ymnigt arkivmaterial fördelat över hela landet har inventerats. Det systematiska, analytiska och deskriptiva förfarande som använts i denna undersökning, med krav på djupanalys och holistisk interpretation, kan delvis rymmas inom begreppet religionsfenomenologi.

Som redan omnämnts i samband med källkritiken, får vi i en del fall upplysningar om upptecknaren, berättaren och den som hade upplevelsen i fråga. Sagesmannens egen tro har i en del fall kunnat utläsas, men oftare hänvisas till andras tro, till traditionen.

Som likaså omnämnts har jag för denna avhandling använt mig av 1.815 uppteckningar, och eftersom beläggsfrekvensen kvantitativt blivit så omfattande har materialet kunnat bearbetas statistiskt. En väl nyanserad morfologi har därvid erhållits. Tack vare det stora materialet har jag kunnat tillåta mig en mycket hård källkritik och en lika hård sållning av beläggen. Vid tolkningen av materialet har ett funktionalistiskt-holistiskt perspektiv anlagts. Det är uppenbart att varje funktion innerst inne syftar till att förbinda delen med helheten.137)

I likhet med Honko138) har jag i denna studie diskuterat olika funktionella förhållanden såsom förutsättningarna för en föreställning eller en rit, och konsekvenserna av en trosföreställning eller en sed i en bestämd livssituation hos en individ eller i ett samhälle. Det innebär att jag sökt svar på frågorna var, när, hur och varför en trosföreställning eller en rit har aktualiserats. En trosföreställnings aktualisering betyder inte enbart att besked lämnas om ett problem som sysselsatt människan, utan den ger samtidigt också anvisningar som måste följas.

Olika funktionella alternativ har undersökts, och primära och sekundära funktioner i en föreställning, en rit eller en berättelse har kunnat klarläggas. Funktionsanalys betyder, som Honko139) påpekat, en fördjupning av folktraditionens miljöskildring och den psykologiska och sociologiska analysen.

Analysen av det insamlade materialet om gengångare har klargjort att det hos de flesta människor förr ingick kunskaper om folkliga övernaturliga väsen. Sådana kunskaper var oftast latenta, men, som undersökningen visar, kunde de i vissa situationer aktualiseras.140)

Vi har alltså möjlighet att genom en noggrann genreanalys komma åt folktrons levande innehåll i människors supranormala upplevelser. Av dessa upplevelser kan vi dra den slutsatsen att tron på gengångare inte grundar sig på lösa spekulationer utan på konkreta, personliga upplevelser, vilkas verklighet styrks av sinnesförnimmelserna.141) Gengångarna är i detta avseende empiriska varelser.142)

4. Traditionsbärarna

Under denna rubrik behandlas vad vi vet om de personer, vilka genom sitt berättande förde traditionen vidare.

Som källkritiken visat vet vi ganska litet om dem. Endast i ett fåtal uppteckningar framkommer viktiga data om dem såsom informantens kön, ålder (födelseår) och den person eller de personer som han fått sina uppgifter ifrån. Korpusanalysen visar att männen varit mest frekventa som traditionsbärare, 677 män mot 584 kvinnor, och det var också männen som hade de flesta supranormala upplevelserna, 283 män mot 261 kvinnor. Som vi ser är skillnaden dock inte så markant. I tabellen143) över informantens födelseår utläser vi att det största antalet informanter var födda 1840-1880. Av dessa personer var 233 födda 1850-1860, 196 födda 1840-1850, 164 födda 1860-1870 och, slutligen, 108 födda 1870-1880.

Av ovan vunna resultat kan vi dra den slutsatsen, att dessa informanter kan ha fått sina informationer från åtminstone ett par föregående generationer. Somliga traditioner kan rentutav härledas från slutet av 1600-talet.

I de fall där informantens yrke kunnat avläsas ser vi att av männen var 69 informanter åkerbrukare, 7 hade anknytning till skogen, 9 hade anknytning till sjön, 35 var hantverkare av olika slag, 9 hade anknytning till det militära, 24 var anknutna till kyrkan. Av kvinnorna representeras husfru eller änka i 177 fall. Både män och kvinnor representeras i 43 fall som tjänstefolk och i 78 fall som innehavare av olika yrken.

Såsom framhållits i samband med källkritiken kan det vara svårt att av uppteckningarna kunna utläsa något om traditionsbärarens förhållande till de trosföreställningar som han förmedlar. Där en korpusanalys kunnat genomföras har dock något kunnat avslöjas av hans inställning. Som redan omtalats i föregående avsnitt kan vi genom den utförda analysen se hur tron på gengångare fördelats på olika genrer.144) Det framgår tydligt att tron på gengångare varit förhärskande i samtliga genrer. Lägger vi ihop de olika relationer som talar om tro får vi sammanlagt 1.198 belägg för tro mot 40 belägg för icke-tro och, slutligen, 817 belägg där tron antingen är ambivalent eller inte framgår.

Den vertikala traderingsprocessen har, som tidigare påpekats, varit förhärskande och "sanningskriteriet"145) har i många fall utgjorts av traditionens auktoritet - "Så har min farmor sagt och hon ljög aldrig!" - eller "det var en religiös person som hade upplevelsen och då måste det vara sant." Det kan också presenteras i form av generella påståenden sådana som "så trodde de förr" - och "så sade de gamle." Vi kan klart utläsa av vad som ovan framkommit att det är den vertikala traderingsprocessen med dess "sanningskriterium" som psykologiskt sett bidragit till att det som berättats har uppfattats som sant.146)

Som ovan framhållits anger vårt material ibland olika schatteringar av traditionsbärarnas trosinställning, men i allt för många fall kan vi tyvärr inte alls sluta oss till vad de har trott.

Upptecknarnas omskrivningar av traditionsstoffet och deras strävan att "rätta till" materialet så att det kan bli mera tillgängligt för en bredare publik är ett markant drag i svenskt folktromaterial.147) Sådant tillrättaläggande gjorde på sin tid Hofberg,148) som använde ett romantiskt klichéspråk av värsta slag.149) Även Eva Wigström150) hade förkärlek för omredigeringar. Det finns anledning att i hennes förfaringssätt se en strävan att skapa en syntes av det bästa hos de olika sagesmännen.151)

Vi kan instämma med Tillhagen152) att traditionsbärarens betydelse är mycket stor. Det är han som ger folktron dess form. Berättarens intensitet vid berättandet förstärker åhörarens upplevelse av berättelsens verklighetsförankring.153) Genom att berätta och berätta väl uppfylls villkoret för att berättelserna skall bevaras. Det fordras att både berättaren och åhöraren tror på förekomsten av övernaturliga väsenden, företeelser och krafter.154)

Bødker155) kritiserar i ett inlägg Tillhagen156) som betonar traditionsbärarens betydelse för folkdiktens verbala utformning och dess tradering. Folkdikten är, enligt Tillhagen,157) djupast sett ett verk av traditionsbärarna, dvs den befinner sig inte i ett statiskt tillstånd utan är en levande, dynamisk enhet med eget liv och innehåll. Det är traditionsbärarna som både har skapat folkdikten och burit den vidare. Bødker158) anser också att traditionen inte är statisk utan ständigt utsätts för nydaningar. Bødkers invändning riktar sig mot Tillhagens uttalande att folkdikten djupast sett är ett verk av traditionsbäraren, och att det är han som både skapat folkdikten och burit den vidare.159) Ett sådant synsätt är enligt Bødker en "metodisk saltomortale, der fuldstaendigt vender om på tingene."160) Bødker anser att det är "for simpelt at skelne mellem aktiv og passiv traditionsbaerer; han er det ene det ene øjeblik, og det modsatte det naeste."161) Det är växelverkan mellan berättare och åhörare som bestämmer berättelsens form och innehåll, och det är "dette evige samspil, stoffets indre og ydre dynamik, der skaber fortaellermilieuet."162)

Några översiktsarbeten som behandlar traditionsbärare och traditionsupptecknare kan i detta sammanhang omnämnas.

Pentikäinen163) påpekar i ett arbete betydelsen av den muntliga kommunikationen framför allt som socialt förhållande. I ett annat arbete164) betonar han betydelsen av mikrostudier i traditionsforskningen och menar att sådana forskningar ofta leder till analyser på makronivå och nämner som exempel, i detta sammanhang, sina studier av Marina Takalo.

Bringéus165) beklagar att det äldre etnologiska materialet sviker oss då vi vill få veta något om traditionsbäraren.

Vansina166) diskuterar ingående traditionen som en kedja av vittnesmål. Han uttrycker detta förhållande på följande sätt: "The proto-testimony of a tradition may undergo certain distortions during the course of transmission which are specifically due to the very process of transmission. They all result from the fact that things become lost to memory, either through some lapse on the part of an informant, or because the circumstances which would explain the events described have been forgotten."167)

K. Ranke168) menar att det är människan själv som är den största traditionsbäraren - det är hon som har skapat alla de berättelser som lever vidare i traditionen. Detta förhållande har, enligt hans mening, inte tillräckligt beaktats.

Čistov169) menar att man måste tala om "tillämpad prosa" när man talar om tradition överförd i berättelsens form. Denna tradition har förändrats med den historiska utvecklingen hos respektive folk.

Jech170) betonar nödvändigheten av att känna kontexten i traditionsmaterialet, annars kan man inte förstå dess variabilitet respektive stabilitet. Allt detta sammanhänger med till vilken typ berättaren kan räknas, dvs om han är av den mekaniska sorten som varken har kraft eller förmåga att ändra på något i den nedärvda berättelsen eller om han kan tillföra berättelsen något nytt.

Blehr är av liknande uppfattning och han har, då han jämfört de berättelser som han låtit en och samma informant berätta vid olika tillfällen, kommit fram till att "the folk belief elements in each story are the same every time, whereas the contextual elements vary in respect both to number and content."171) Som en apropos till detta fenomen säger han: "In other words, the contextual elements of a story should not be considered primarily for their own specific content but rather for how convincing they make the content of the folk belief elements in the same story."172)

Summerar vi det som ovan framkommit, ser vi vilken stor betydelse traditionsbäraren har i traditionsanalytiskt hänseende. Vi kan av hans berättelse och berättarstil avläsa vad han betytt för åhöraren och dennes uppfattning av sanningshalten i det berättade.

Noter till kapitel 1. INLEDNING

1. Hultkrantz 1973:a s. 102
2. von Sydow 1971:b s. 102, 1971:c s. 112 f, 119
3. Arbman 1939 s. 22 ff, 32 ff
4. Ehnmark 1939 passim
5. Hultkrantz 1973:a s. 26 f
6. Eskeröd 1971 s. 169-186
7. Granlund 1971 s. 144-157
8. Röhrich 1956 s. 9-27, 1966 passim, 1973 s. 13-33
9. Alver 1967 s. 63 ff
10. Blehr 1967 s. 259 ff, 1971 s. 34 ff
11. Honko 1962 passim, 1968:b s. 48-64, 1971 s. 187-199. Se även Honko (ed.) 1979 s. XV ff
12. Pentikäinen 1968:a passim, 1968:c s. 136-167, 1976 s. 141-154. Se även Honko (ed.) 1979 s. 35-52
13. af Klintberg 1972 s. 6-77
14. Ibid., s. 59 f
15. Hultkrantz 1973:a s. 15
16. Lehtipuro 1974 s. 19 ff
17. Honko 1968:b s. 48-64, 1971 s. 189. Se även Honko (ed.) 1979 s. 35-52
18. Ibid., 1968:b s. 50 ff, 1971 s. 189, Moser 1979/80 s. 28 ff
19. Honko, 1968:b s. 52 f, 1971 s. 190 f.I not 14 (1968:b s. 52) menar Honko att vi kanske kan tala om ett "sanningskriterium". Han säger "We can perhaps speak of the trustworthiness-criterion. It seems to me that Eskeröd's terms content-criterion or 'valour-criterion' (sic!) are misleading. Cf. Eskeröd 1947, 41. For the factors necessary for definining the trustworthiness of belief see my article Memorates and the Study of Folk Beliefs (Journal of the Folklore Institute 1:1/2, Bloomington 1964). - Let us point out, in passing, that in the study of history the relationship to oral tradition is similar. Here, also, it is necessary to rely upon source criticism, genre analysis among other things, to determine to what extent traditional information contains trustworthy and useful material. The problem is very central when dealing with the history of illiterate cultures. Cf. Vansina 1965. Nordic folklorists have, in different contexts, studied the source value of historical legends, runes etc; cf. Alver 1962, 89-116. See also Dorson 1964, 220-234."
20. Pentikäinen 1969 s. 92-102
21. af Klintberg 1972 s. 31 ff, 1973:a s. 7-15, von Sydow 1935 s. 113 f. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:2 not 27
22. Pentikäinen 1968:a passim
23. af Klintberg 1972 s. 31 ff, 1973:a s. 24. Jfr af Klintberg 1968 s. 84 f
24. Arbman 1927 I s. 90-166, von Sydow 1935 s. 112 f, Christiansen 1946 s. 6 ff, Hultkrantz 1953 s. 395 ff, Paulson 1958 s. 273 ff, 1960 s. 85 f, af Klintberg 1968 s. 84 f
25. af Klintberg 1972 s. 31. Jfr Sandklef 1929 s. 133. Se även Almquist 1983 s. 9 bokstavskod p:1-7
26. af Klintberg 1972 s. 32, von Sydow 1935 s. 95, 128. von Sydow skriver så här: "En indelning av folktrons övernaturliga väsen kan ske efter olika grunder, t ex i *ensamväsen* (skogs-, sjö- och bergsrået, näcken, tomten, gasten m fl) och *samhällsväsen* (troll, vättar, älvor, kyrkogårdsfolket m fl)."
27. af Klintberg 1972 s. 32: "När det i folktraditionen talas om *spöken*, så avses framför allt den yttre uppenbarelseformen av ett dödsväsen - en vitaktig skepnad, ett skelett, en huvudlös gestalt."
28. Ibid., s. 32. Se även Berg 1981 s. 102 f
29. Liungman 1957-69 Bd VII s. 126, 201-214. Jfr Ohlmarks 1973 passim

30. Liungman 1957-61 Bd VII s. 203 ff
31. Arbman 1927 I s. 90-116, von Sydow 1935 s. 112 f, Boas 1940 s. 607, Christiansen 1946 s. 6 ff, Hultkrantz 1953 s. 15 ff, 395 f, 464-480, Paulson 1958 s. 273, 1960 s. 85 f
32. Hultkrantz 1973:a s. 175. Jfr Nicolaisen 1965:a s. 107-124
33. Hultkrantz 1973:a s. 26
34. Thompson 1933, Christiansen 1958, Simonsuuri 1961, Aarne-Thompson 1961
35. Se denna avhandlings kapitel 1 A:2 s. 2 ff not 20-28. Gengångarens uppträdande som benrangel måste anses falla inom gränsen för de andra dödsväsen som, på grund av den begränsning av begreppet gengångare som gjorts i denna avhandling, måst utelämnas. Enligt min mening bör uppenbarelseformen benrangel eller skelett anses som hörande till kategorin spöken. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:2 särskilt not 21-22, 27
36. Pentikäinen 1969 s. 92 f. Se även Pentikäinen 1968:a passim
37. Haavio 1947 s. 155-175
38. Hultkrantz 1973:a s. 102 f
39. Hultkrantz 1970:a s. 77 ff. Jfr Hultkrantz 1973:a s. 77-101
40. Honko 1962 s. 129 f: "Man muss jenen Grundstock der Tradition finden können, den man als dem grössten Teil der Traditionsträger bekannt voraussetzen kann und an den sich dann in der Überlieferung viele lokale Züge und Neubildungen anschliessen." Se även Honko 1973 s. 55. Jfr Pentikäinen 1968:a s. 109 f, Almquist 1983 s. 6-143
41. Hultkrantz 1973:a s. 15. Jfr Honko 1968:b s. 48-64, 1971 s. 187-199, Lehtipuro 1974 s. 19 ff
42. Pentikäinen 1968:a s. 118, Honko 1971 s. 190, af Klintberg 1972 s. 11. Se även Honko 1962 s. 88, 1973 s. 14, 1979 (ed.) s. XV-XXIX, 35-85, 143-366, von Sydow 1934 s. 253-268, 1948 passim, 1971:b s. 105, 1971:c s. 110. Jfr Hartland 1891 passim, 1914 s. 16, Ranke, Fr. 1925 s. 14, 1926 s. 193-218, Hartmann 1936 s. 1 f, 14 ff, Peuckert 1938 s. 82 ff, 1965 s. 10-39, 50, Röhrich 1956 s. 9 ff, 26 ff, 1958 s. 664-691, 1966 s. 1 ff, Granberg 1935:a s. 5 ff, 1935:b s. 120 ff, Arbman 1939 s. 20-40, Thompson 1946 s. 254 ff, Eskeröd 1947 s. 40 ff, Malinowski 1954 s. 100-148, Simonsuuri 1961 s. 26 ff, 1964 s. 21 ff, Tillhagen 1964 s. 9 ff, Sirovátka 1964 s. 99 ff, Hand 1964 s. 50, Ränk 1961 s. 157-170, Bødker 1965 s. 10, 184 ff, 195 ff, 204 ff, 253 ff, 305, Vansina 1965 s. 142 ff, Bascom 1965 s, 3-19, Piø 1966 s. 38 ff, Blehr 1967 s. 259 ff, Edsman 1968 s. 13, Drobin 1968 s. 19-39, Alver 1973 s. 114-134, Hultkrantz 1973:a s. 8, 15 ff, 25 f, 1957 s. 11-25, 1968:a s. 67-82, Strömbäck 1971 s. 19 ff, Widengren 1971 s. 84-148, Reno 1973 s. 39
43. Hultkrantz 1973:a s. 80. Jfr Honko 1962 s. 131 ff
44. von Sydow 1934 s. 261, 1948 s. 73 f, 87, 1971:b s. 94 ff, 1971:c s. 119, Granberg 1935:b s. 120 ff, Hultkrantz 1973:a s. 24. Jfr Tillhagen 1964 s. 9, Simonsuuri 1964 s. 21, Sirovátka 1964 s. 101, Bødker 1965 s. 195 f, Alver 1967 s. 63 ff, Pentikäinen 1970 s. 115, af Klintberg 1972 s. 13, Hultkrantz 1973:a s. 24, Dégh-Vázsonyi 1974 s. 225-239. Åsikterna huruvida memoratet skall uppfattas enbart som en personlig upplevelse eller så som i den definition som här gjorts divergerar olika forskare sinsemellan. von Sydow själv ansåg att memoratet enbart var en personlig upplevelse medan Gunnar Granberg utvidgade dess innebörd till att gälla supranormala upplevelser som berättaren själv eller en bekant till honom varit med om. I likhet med von Sydow betraktar Hultkrantz memoratet enbart som en personlig upplevelse. Han säger: "Memoratet är en persons berättelse om en personlig upplevelse han haft och behöver inte ha en religiös karaktär." Som framgår av min egen definition av memoratet har jag valt den av Granberg föreslagna preciseringen. Jag ställer mig ävenledes tveksam till den kritik som riktats mot Pentikäinen för hans åsikt ... "dass es in Memoraten normalerweise höchstens zwei Glieder in der Kette gibt ausser und zwischen dem der das übernatürliche Erlebnis hatte, und dem, der es erzählt.

Die Erklärung des Kontexts der Erzählsituation sichert also bei der Identifizierung eines Memorats eine glaubwürdige Basis." Enligt min mening är en sådan kritik som levererats av Dégh och Vázsonyi inte helt befogad. Varför skulle inte ett memorat kunna räknas som memorat även om det ligger en till två generationer mellan den som upplevt det och den som berättar det? Den sekundära bearbetningen genom återberättaren kan visserligen aldrig helt undvikas, men man behöver av den anledningen inte helt utesluta att memoratet trots allt ändå bygger på eller åtminstone kan bygga på en upplevelse som en person haft längre tillbaka i tiden. Att använda sig av den av Dégh och Vázsonyi föreslagna termen proto-memorat för, enligt min mening, inte forskningen så mycket mer framåt. Som en förklaring till sitt ifrågasättande av memoratet som genre och sin kritik av Pentikäinen och till det förslag om en utvidgning av definitionen av memoratet som de gör genom att föreslå termen "proto-memorat" säger de följande: "It is obvious that all memorates might *eventually* turn into fabulates. Likewise it is obvious that each fabulate *necessarily* presupposes a memorate - a real one (as in so many cases) or an inferential one, which we named *proto-memorate.*"

45. Hultkrantz 1973:a s. 24
46. Honko 1971 s. 191
47. af Klintberg 1972 s. 18. Jfr Sirovátka 1964 s. 101
48. Hultkrantz 1973:a s. 18. Jfr Hultkrantz 1968:a s. 67-82.
49. af Klintberg 1972 s. 19. Jfr af Klintberg 1966 s. 13, 1973:a s. 19, Honko 1962 s. 113 ff
50. Arbman 1939 s. 22 ff, Widengren 1971 s. 91 ff, Hultkrantz 1973:a s. 26. Se även Ehnmark 1939 s. 93 ff, 150, 211, Hultkrantz 1970:b s. 53 f, 1973:a s. 26, Bødker 1965 s. 204 ff. Myten är annars, enligt Hultkrantz, en traditionsfixerad, ofta sakral berättelse om gudar i en övernaturlig värld och ofta med handlingen förlagd till en fjärran urtid då tingen blev till. Widengren skriver så här: "Under sammelbeteckningen skapelsemyter kan vi således uppföra skapelsemyter i inskränkt bemärkelse, världsuppkomstmyter, theogonier, dvs myter om gudarnas tillblivelse, och slutligen myter om människosläktets framträdande."
51. Hultkrantz 1973:a s. 25, 40 f
52. Ibid., s. 26 f
53. Hultkrantz 1970:b s. 44. Se även Arbman 1939 s. 23, Bødker 1965 s. 204 ff, 255 ff, Honko 1962 s. 134 f
54. Hultkrantz 1973:a s. 25, Tillhagen 1964 s. 9, Simonsuuri 1961 s. 16, 26 ff, 1964 s. 21 ff, Sirovátka 1964 s. 101, Bødker 1965 s. 253 f, Čistov 1967 s. 37, Jech 1967 s. 61, Krzyzanowski 1967 s. 115 f. Se även Honko 1962 s. 134 f, Jech 1964 s. 107 ff
55. Hultkrantz 1973:a s. 25 f
56. Se not 55. Se även Almquist 1983 s. 12 bokstavskod $U3^V$, af Klintberg 1972 s. 13. Han har kommit fram till samma slutsatser som vi i vår undersökning letts fram till, nämligen att man, då man studerar varianterna av en sägen med mera än lokal utbredning, finner att vissa beståndsdelar i innehållet växlar från den ena orten till den andra, medan andra, däremot, är sig lika. Till det som är föränderligt hör namn på agerande personer och övernaturliga väsen, liksom plats, tidpunkt och en del andra yttre rekvisita. Man brukar säga att dessa element i sägnerna är variabla. Det viktigaste stabila elementet är själva innehållsmönstret, det episka skelettet. Eventuella inslag med formelkaraktär brukar också vara stabila. (Obs! De spärrade orden har kursiverats i af Klintbergs arbete).
57. Thompson 1933, Christiansen 1958, Simonsuuri 1961, Aarne-Thompson 1961
58. Bødker 1965 s. 181, af Klintberg 1972 s. 13
59. Almquist 1983 s. 12, 140

60. af Klintberg 1972 s. 57 ff, Honko 1962 s. 134 f. Se även af Klintberg 1973:b s. 59 ff, Hultkrantz 1973:a s. 25

61. af Klintberg 1972 s. 58

62. Se not 56, Hultkrantz 1973:a s. 24 f, af Klintberg 1972 s. 58 ff. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 10-13, 45, 68-71, 79, 95-128, Honko 1962 s. 134 f, Čistov 1967 s. 29 ff, Widengren 1971 s. 98

63. Hultkrantz 1973:a s. 21 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 58-59

64. van Gennep 1909 s. 229 ff, Honko 1976 s. 74 ff

65. Honko 1976 s. 75. Jfr van Gennep 1909 s. 209 f

66. Honko 1976 s. 75. Jfr van Gennep 1909 s. 229 ff

67. af Klintberg 1973:a s. 19

68. Ibid., s. 19

69. Frykman 1977 s. 22

70. Ibid., s. 19

71. Otto 1917 s. 27 ff, 1923 s. 42, Andrae 1968 s. 32 ff. Jfr Honko 1962 s. 90 f, Ström, Å. 1973 s. 69 f

72. Otto 1917 s. 11 ff, 26, 1923 s. 65. Jfr Honko 1962 s. 90, Ström, Å. 1973 s. 23, Andrae 1968 s. 34 f

73. Otto 1917 s. 33, 1923 s. 65. Se även Andrae 1968 s. 35, Ström, Å. 1973 s. 23. Jfr Honko 1962 s. 90

74. Otto 1917 s. 7 ff, 1923 s. 11 ff. Jfr Honko 1962 s. 90. Se även Andrae 1968 s. 33 ff

75. Honko 1962 s. 112 f

76. Ibid., s. 110 f

77. Ibid., s. 111 f

78. Ibid., s. 112 f

79. Honko 1962 s. 88 ff. Se även Honko 1973 s. 16 ff, af Klintberg 1972 s. 13, 1973:b s. 14 ff. Jfr Eskeröd 1947 s. 71 ff, Malinowski 1954 s. 31-53, 66-90. Kännetecknande för upplevelser av detta slag är att det finns en "hemlighetsfull faktor" med i spelet, nämligen känslan av att ha upplevt något supranormalt, något som inte är av "denna världen". I händelsen ligger någonting utöver det vanliga, någonting oförklarligt, transcendent. Det återupplivar i minnet den supranormala traditionen och aktualiserar den: berättelserna om märkliga uppenbarelser, i vilka invånare i den "hinsides" världen, de döda osv, för några korta ögonblick har blivit synliga.

80. Honko 1962 s. 120 ff. Se även Almquist 1983 s. 9 bokstavskod n:1 af Klintberg 1972 s. 13, 1973:b s. 46 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 321-335. Jfr Björkhem 1951 s. 138, 151

81. Tillhagen 1968 s. 8, Hultkrantz 1976 s. 53 ff

82. Tillhagen 1968 s. 9 f, Hultkrantz 1976 s. 53 ff

83. Honko 1962 s. 103. Jfr Andrae 1968 s. 228, 231, Honko 1971 s. 196. Se även Medicinsk terminologi 1975 s. 229

84. Medicinsk terminologi 1975 s. 205, Arbman 1963-1970 Vol. I s. 19 ff, Ström, Å. 1973 s. 69. Se även Sundén 1966 s. 48 ff, Andrae 1968 s. 216-231, Keup 1970 s. 3 ff, 103 ff, 115-123, 149, 183 ff, 191-204

85. Arbman 1963-1970 Vol. I s. 239 ff, Ström, Å. 1973 s. 69. Se även Andrae 1968 s. 224

86. Medicinsk terminologi 1975 s. 237, Arbman 1963-1970 Vol. I s. 18 f, Ström, Å. 1973 s. 69. Se även Andrae 1968 s. 196, Keup 1970 s. 191-204, 435-448

87. Arbman 1963-1970 Vol. I s. 215-260, Andrae 1968 s. 216. Se även Honko 1962 s. 103, Ström, Å. 1973 s. 69 f. Jfr Honko 1973 s. 28 ff, af Klintberg 1973:b s. 28 ff, Keup 1970 s. 115-123

88. Andrae 1968 s. 216-231. Se även Honko 1962 s. 103, Ström, Å. 1973 s. 69 f. Jfr af Klintberg 1973:b s. 28

89. Eskeröd 1947 s. 77. Jfr Honko 1962 s. 125 ff, af Klintberg 1973:b s. 51 ff

90. Eskeröd 1947 s. 77
91. Ibid.
92. Ibid. s. 77
93. Honko 1962 s. 120 ff. Se även de Vries 1956-57 Bd I s. 321-335, af Klintberg 1972 s. 36 f
94. Eskeröd 1947 s. 68 f. Eskeröd hänvisar till att han i ett annat arbete (1936 s. 165-186) benämnt sådana företeelser för intressedominanter och menar att de representerar samma själsliga krafter, som Bror Gadelius benämnt de psyko-biologiska primärmotiven, självuppehållelsedriften och lyckodriften. Se även Gadelius 1926 s. 183, Eskeröd 1971 s. 173, Nilsson, A. 1936 s. 165-186
95. Eskeröd, 1947 s. 70
96. Honko 1962 s. 96: "Der Referenzrahmen lässt sich als eine Zusammenfassung der im Sinne des Menschen lebendigen Vorstellungstradition definieren." Jfr Honko 1973 s. 22, af Klintberg 1973:b s. 22: "Den erfarenhetsmassa efter vilken varseblivningsmaterialet organiseras, tolkas och kompletteras kan man kalla referensram." Se även Sundén 1966 s. 49 f
97. Honko 1962 s. 100. Se även Honko 1973 s. 26, af Klintberg 1973:b s. 26. Honko anser att det viktigaste skälet till att byta ut Eskeröds "intressedominans" är att det förråd av facktermer som används vid folktrostudiet förr eller senare måste anslutas till den internationellt erkända socialvetenskapliga terminologi som håller på att stadga sig.
98. Se not 94-96
99. Eskeröd 1947 s. 81
100. Pentikäinen 1968:b s. 26-41, 1970 s. 98 ff, Honko 1968:a s. 8 ff
101. af Klintberg 1972 s. 52. Jfr Eskeröd 1947 s. 81
102. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 3:1-4 s. 64-176, Almquist 1983 s. 143. Jfr Pentikäinen 1968:a s. 109 f. Han säger där bl a: "In this study the frequency of the information is utilized among other things in corpus analysis (orden har spärrats av Pentikäinen). In this the scholar considers which motifs and features in an area can be held as generally known. There are two criteria: distribution and frequency. As a matter of fact, the division is rather mechanical. From the frequency point of view a certain density of occurrence in the area of tradition in question can be understood to be the premise for belonging to the corpus, whereas the criterion of distribution demands an even distribution of information over the area of tradition. The function of the corpus is to present to the reader succintly - in the form af a list or chart - a general picture of the material under observation."
103. Arbman 1927 I-II, 1939, 1963-1970 Vol. I-III
104. Ehnmark 1939
105. Granberg 1935:a, 1935:b
106. von Sydow 1935, 1971:a, 1971:b, 1971:c. Jfr Hartland 1891, 1894-96
107. Hagberg 1937
108. Hultkrantz 1953, 1973:a, 1978
109. Liungman 1957-69 Bd I-VII
110. Mensching 1957
111. Christiansen 1946, 1958
112. Eskeröd 1947, 1971
113. Paulson 1958, 1960
114. Pentikäinen 1968:a, 1968:c, 1969, 1976
115. Honko 1962, 1968:b, 1970, 1971, 1976, 1979, 1979/80, 1980
116. Carlsson 1970
117. Simonsuuri 1961
118. Thompson 1933
119. af Klintberg 1972, 1973:a
120. de Vries 1956-57 Bd I-II

121. Almquist 1983 s. 6 ff bokstavskod a:1-2, b:1-6, b^1:1-9, e:1-8, t:1-6. Jfr även denna avhandlings kapitel 1 B:4 s. 14 ff
122. Hultkrantz 1973:a s. 159
123. von Sydow 1948 s. 17, 38 f
124. af Klintberg 1972 s. 60. Jfr Malinowski 1954 s. 99-111
125. af Klintberg 1972 s. 60 ff. Jfr Pentikäinen 1968:b s. 35 ff
126. af Klintberg 1972 s. 60 ff
127. Pentikäinen 1968:b s. 36
128. af Klintberg 1972 s. 63. Jfr Malinowski 1954 s. 99-111
129. af Klintberg 1972 s. 65 ff
130. Honko 1968:a s. 7-18, 1977 s. 75-90, 1979/80 s. 19 ff, Pentikäinen 1968:b s. 26-41, 1977 s. 128-153
131. Pentikäinen 1970 s. 89 f. Se även Honko (ed.) 1979 s. 35-52
132. Landtman 1919 del VII passim
133. Simonsuuri 1962 s. 51. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:2 s. 2 f, 1 B:4 s. 14 ff
134. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod d:1-7, e:1-8
135. Hultkrantz 1973:a s. 54: "Vad som här kallas monografisk metod har sedan några decennier tillbaka dominerat religionsforskningen. Den innebär helt allmänt att en religion, eller ett delfält av en religion - en trosföreställning, en rit, en myt - studeras i sitt sammanhang inom den kultur eller det folk som den tillhör... I det monografiska studiet tillfredsställes kravet på djupanalys och holistisk interpretation."
136. Honko 1962 passim, Pentikäinen 1968:a passim
137. Hultkrantz 1973:a s. 102 f
138. Honko 1962 s. 150 ff
139. Ibid., s. 157
140. Ibid., s. 97 ff, Pentikäinen 1968:a s. 113 ff, Almquist 1983 s. 7 ff
141. Honko 1962 s. 191. Jfr Pettersson 1975 s. 14 ff
142. Honko 1971 s. 279 not 18: "Grundat på om man kan se dem eller inte, kan övernaturliga väsen uppdelas i empiriska (t ex övernaturliga väsen, andar eller döda) eller aitologiska (t ex jättar eller mytiska hjältar). Somliga väsen (som t ex djävulen) kan uppträda i båda grupperna."
143. Almquist 1983 s. 143
144. Ibid., s. 142. Se även Honko 1962 s. 191, Pettersson 1975 s. 106-137
145. Honko 1968:b s. 52 not 14: "We can perhaps speak of the trustworthiness-criterion." Se även Honko 1971 s. 191 ff, Almquist 1983 s. 8 ff, 142
146. af Klintberg 1972 s. 66, Almquist 1983 s. 8 ff, 142
147. Rooth 1969 s. 155-165. Se även Rooth 1953
148. Hofberg 1882. I "Svenska Folksägner" använde Hofberg på ett markant sätt detta klichéspråk.
149. af Klintberg 1972 s. 70. Jfr not 140
150. Rooth 1953. Se även Rooth 1969 s. 155-165
151. af Klintberg 1972 s. 70
152. Tillhagen 1962:b s. 36 f
153. Ibid., s. 41 ff
154. Simonsuuri 1962 s. 50
155. Bødker 1962 s. 51 ff
156. Tillhagen 1962:b s. 45 f. Jfr Röhrich 1956 passim
157. Tillhagen 1962:b s. 40 ff
158. Bødker 1962 s. 55: "Traditionsdynamikken skaber en raekke tids- og stedsbestemte kultursituationer, der altid er en modus vivendi mellem gamle inkorporerede elementer og nye, indvandrende elementer. Disse situationer er aldrig *statiske* fordi der hele tiden er nye elementer, der traenger sig på, forsøger at saette sig fast - eventuelt at fortraenge det gamle. Enhver ny generation i det enkelte sogn er enten passive, neutrale, konserverende eller revolutionerende deltagere i denne dynamik, der på een gang hemmes og fremmes af individer og

grupper. Og de aktive traditionsbaerere har her en dobbelt rolle: de kan enten forsøge at indføre nyt stof eller at bevare det, de har arvet fra fortiden - deres stillingtagen er afhaengig af individuelle faktorer, og deres sukces er afhaengig af den personlige pondus, altså igen et samspil mellem den indre og den yttre dynamik i stoffet."

159. Se not 156
160. Bødker 1962 s. 52. Bødker fortsätter här med att säga följande: "Monografisterne elsker stabilitet og jager efter urformer. Vi andre anerkender tingenes dynamik og ved ikke, hvad man skal bruge en urform til. På den ene siden sammenligner man varianter med hinanden og med den postulerede urform. På den anden side går man bag om varianterne til det levende menneske og betragter ham som kunstner (god eller dålig) - og ikke som en knappenål på et geografisk udbredningskort. Det er på denne baggrund, De skal bedømme og diskutere det arbejdsprogram, der er fremlagt. Hvis De studerer det nøje, vil De se, at der hele tiden og overalt taenkes på mennesker og deres tradition - ikke på varianter som filologiske tekster, der skal rekonstrueres."
161. Ibid., s. 53. Se även Hautala 1971 s. 59 ff
162. Bødker 1962 s.53
163. Pentikäinen 1970 s. 89-118. Se även Moser 1979/80 s. 28 ff
164. Pentikäinen 1977 s. 128-153. Se även Honko (ed.) 1979 s. 35-85, 143-220
165. Bringéus 1974 s. 29 ff. Se även Bringéus 1981 s. 91 ff
166. Vansina 1965 s. 19-140. Se även Honko (ed.) 1979 s. 32-85
167. Vansina 1965 s. 45
168. Ranke, K. 1967 s. 9
169. Čistov 1967 s. 33
170. Jech 1967 s. 55 f
171. Blehr 1967 s. 259
172. Ibid., s. 259 f

2. OLIKA GENGÅNGARFÖRESTÄLLNINGAR

INLEDNING

I detta kapitel behandlas den deskriptiva delen av gengångarföreställningarna. Föreställningarna diskuteras ur både socialpsykologiska och religiösa aspekter.

I korpusanalysen1) påvisas det nära sambandet mellan individ och samhälle. Den visar tydligt att individen inte helt kan skiljas från det samhälle till vilket han hör, utan att han ingår i det som en viktig beståndsdel både såsom levande och såsom död.

Vi har funnit att de levandes förhållande till den döde visat sig vara tämligen ambivalent.2) Vår undersökning ger vid handen att seder och bruk som rör död och begravning tillhör de traditioner som bäst har bevarats.3)

Vi har kunnat fastställa att tron på gengångare är allmänmänsklig men att formerna för denna tro växlar.4) Undersökningen visar att gengångaren genomgående uppfattats som en manifestation av det numinösa. På grund av denna numinösa dimension är han utrustad med övernaturlig makt och uppfattas för den skull som farlig och oberäknelig.

Vi har konstaterat att förhållandet till den döde är ambivalent; man hyser både vördnad och fruktan för honom. Fruktan synes dock vara det mest förhärskande draget. Orsaken härtill är, som vi har sett i det föregående, att den döde numera företräder "das ganz Andere" och därför fruktar man honom oavsett vilka känslor man tidigare hyst för honom.5)

Som ovan kunnat konstateras spelar det intima sammanhanget mellan ett samhälles levande och döda medlemmar en oerhört viktig roll. Genom att ge den döde en ceremoniell begravning förhindras hans "platslöshet" och han kan upptas i de dödas gemenskap.6)

Som vi har sett7) återfinns i gengångarföreställningarna sida vid sida än massiv kroppslighet, än skir andlighet. När vi nu ingående skall diskutera olika trosföreställningar rörande gengångare, måste vi hela tiden ha i åtanke det faktum att gengångartron har både psykologiska och fysiologiska förutsättningar.8) I troskomplexet som berör föreställningar om döden och de döda finner vi den numinösa dimensionen företrädd i både psykologisk och fysiologisk mening.

Rent fysiologiskt representerar den döde det numinösa. I rent yttre bemärkelse utgör den döda kroppen en fara för de levande. I sitt samröre med den döde måste dessa iaktta nödiga försiktighetsåtgärder genom vissa föreskrivna rituella handlingar.9)

Man tänkte sig att farliga inflytelser kunde utgå ifrån den döde. Främst fruktade man att möta hans blick. Den ansågs ha en förgörande verkan. Träffade den dödes blick någon levande människa kunde han genom den dra henne med sig i graven.10)

Som redan omnämnts11) måste vi räkna med de psykologiska villkor som kan ha lett fram till uppkomsten och utvecklingen av föreställningar om själen och odödligheten.

I likhet med Christiansen12) kan vi enbart slå fast att den döde bara finns där, och att man känner hans närvaro och fruktar den. Han finns i de efterlevandes tankar och lever kvar i deras minne. Gengångaren uppfattas dels som ett rent kroppsligt väsen, ett "levande lik" och dels som ett förandligat väsen som företräder individen och har dennes karakteristiska drag.13) Som vi har sett14) kan det lätt bli en sammanblandning av dessa föreställningar. Hur sådana alternerade gestalter kan uppkomma och förklaras diskuteras ingående av bl a Hultkrantz. Han menar att man måste hålla i minnet två omständigheter: "Firstly, that the grave-ghost of course represents a different conceptual line than the deceased person in the realm of the dead, and that his opposition to the latter is therefore scarcely perceived. And secondly, that the two notions are never actualized at one and the same time."15) I likhet med forskare som Arbman, Boas, Hultkrantz och Paulson16) måste vi räkna med de psykologiska villkor som lett fram till sådana föreställningar. Gengångartrons psykologiska och fysiologiska förutsättningar glider delvis in i varandra i och med att frågor som berör begrepp som död, förintelse och evigt liv tillkommit.17)

1. ORSAKEN TILL GENGÅNGERIET

Anledningen till att en död går igen varierar. Vår korpusanalys18) av det svenska materialet utvisar fem olika orsaker till varför en död inte hade någon ro i graven utan blev en gengångare. I en del fall anges enbart att den döde gick igen och någon orsak härtill omnämns inte.

1. Gengångaren är en "platslös själ" - död utan status. (69 belägg)
2. Han är en "skyldig" gengångare, en människa som under sitt jordeliv medvetet har begått någon normöverträdelse. För detta brott har han som "straff" fått "gå igen". (275 belägg)
3. Gengångaren tillhör de "oskyldiga" döda. Han har inte överträtt någon norm, utan orsaken till gengångeriet är att han är orolig för någonting, han är otillfredsställd med något, eller han vill av en eller annan anledning hämnas. (371 belägg)
4. Han har dött i förtid, dvs dödsfallet har ägt rum innan den, enligt ödestron, förutbestämda dödsstunden har inträffat. (148 belägg)

5. Orsaken till genfärden är olika normöverträdelser som a) omedvetet begåtts av den döde själv under hans livstid, eller b) efter hans död begåtts av de efterlevande. (304 belägg) (Jfr moment 1 och 3)

6. Anledningen till genfärden är okänd. Gengångeriet konstateras enbart (281 belägg.)

Som vi har sett i det föregående19) existerar det ett intimt samband mellan de levande och de döda. Det var de förstnämndas plikt att sörja för att den döde erhöll en ordentlig begravning. Paralleller till föreställningen om den ceremoniella begravningens stora betydelse kan spåras ända från antiken.20)

Om man underlät att utrusta sina döda ordentligt eller inte lät dem få en hederlig begravning, orsakade man deras "platslöshet" och förhindrade att de upptogs i de dödas gemenskap.21)

I föreställningarna om olika anledningar till gengångeriet finner vi sida vid sida kristet strafftänkande och kristna föreställningar som synd och skuld samt förkristen tro om en uppdelning av de dödas lott i olika dödsriken.22)

Till döda utan status kan, som Pentikäinen23) föreslagit, sådana döda räknas som undergått onormala begravningsceremonier. De personer som dött en "dålig död" begravdes med speciella riter, utan kista, utan ceremoni.24) Eller också begravdes de på en särskild plats på kyrkogården, norr om kyrkan,25) eller lämnades helt enkelt obegravda.26)

En annan orsak till "statuslösheten" är att det inte funnits någon grupp eller individ som har känt sig förpliktigad att utrusta den döde eller brytt sig om vad som skulle komma att hända honom i livet efter detta. Den som dött en "dålig död" liknar en främling som man inte anser sig ha någon anledning att sörja för.27)

Som framhållits av Pentikäinen28) ligger orsaken till deras avsaknad av status både på det sociala och det religiösa planet. En människa som dött en "dålig död" ansågs misslyckad och kunde inte upptas i de dödas samhälle. Det fanns stor anledning att frukta att en sådan människa endast skulle komma halvvägs och på grund härav förbli i en evig övergångsfas. Med tanke på detta hyste man skräck för att han skulle hemsöka de efterlevande på ett eller annat sätt. Det var sådana "statuslösa" döda som blev predestinerade för genfärd.29)

Den "skyldige" gengångaren går igen därför att han under sin levnad på ett eller annat sätt medvetet förbrutit sig mot en given norm. Denna norm har uppställts och stadfästs av samhället, och i de allra flesta fall rör det sig här om kristnade föreställningar.30) Han är själv skuld till sin olycka. Att vara dömd till att gå igen måste ha ansetts som den största förbannelse som kunde drabba en människa. Det var en försmak av den eviga fördömelse som skulle drabba normbrytaren på den yttersta dagen. Att gå miste om sin salighet var något som bondesamhällets människa ständigt måste ha gått i ängslan för.31)

Som "skyldiga" gengångare möter vi olika slags brottslingar såsom mördare, tjuvar, edsbrytare m fl samt ondskefulla, elaka, trätgiriga och gudlösa människor, hädare, självmördare, frossare, drinkare, kortspelare och sådana personer som trätt i förbund med Djävulen.32)

Straffet för normöverträdelsen kan drabba den döde normbrytaren vid dödsögonblicket eller på färden till kyrkogården i synligt mått. Traditionen tillhandahåller vissa tydor som de levande har som utgångspunkt för sin bedömning av en sådan avlidens andliga status. Vid en sådan människas död kunde man iaktta vissa företeelser, såsom att den döende hade svårt för att dö eller att en svart hund visade sig vid dödsbädden. På färden till kyrkogården kunde man få se liknande fenomen. Kistan kunde exempelvis inte rubbas ur stället, hästarna kunde inte dra likvagnen, en orm kunde visa sig på graven eller på kistlocket osv.33) Detta förhållande uttrycker Pentikäinen genom att säga: "According to tradition, the same crimes are also publicly punished at the moment of death or on the way to the churchyard."34) Samma förhållande påpekas av Thompson och Simonsuuri i deras motiv-index.35)

Gruppen "oskyldiga" döda omfattar sådana döda, vars rolöshet inte kan förklaras som ett straff för ett brott som begåtts under jordelivet.36) Denna kategori av döda kan ytterligare uppdelas efter orsaken till deras rolöshet.

Vi kan då först tala om de "oroliga" döda. Till denna kategori räknas de människor som av en eller annan anledning inte kan släppa omsorgen om eller bekymren för det liv som de måst lämna ifrån sig. I denna grupp finner vi bl a den döda modern, döda människor som inte hunnit slutföra ett arbete som de var sysselsatta med att utföra, som inte hunnit att uppfylla ett givet löfte eller som inte hunnit avslöja en hemlighet, t ex att de gömt undan pengar och var de gömt dem.37)

Därpå följer de "otillfredsställda" döda och i denna grupp finner vi sådana döda som blivit illa utrustade vid sin begravning. De har exempelvis inte blivit begravda på den plats som de har önskat eller också har de begravts i en våt grav.38) Ett annat skäl till deras missnöje är att de efterlevande antingen har sörjt dem för mycket eller för litet.39)

Slutligen följer de "hämndlystna" döda. Till denna kategori räknas sådana döda som på olika sätt blivit illa behandlade under sin levnad eller som blivit mördade.40)

Orsaken till att "oskyldiga" döda går igen är att ett fel begåtts antingen av den döde själv under hans levnad eller av de efterlevande efter hans död. Gengångaren vill genom sin genfärd söka rätta till dessa misstag. Till det behöver han den levandes hjälp.

Som redan konstaterats41) finner vi ofta kristna förklaringar till de dödas rolöshet. Gengångaren är en syndare; han har brutit mot en kristen norm. Går vi däremot till de "oskyldiga" döda, finner vi ett annat perspektiv. Här poängteras särskilt det intima sambandet mellan familjens levande och döda medlemmar. Detta förhållande visar sig speciellt tydligt i traditionen om de otillfredsställda eller illa utrustade döda. Vi möter även här kristnade föreställningar, men genfärden får inte ses som ett straff i egentlig mening. Gengångaren är inte en syndare. Han är oskyldig. Anledningen till genfärden beror, som vi ovan omnämnt, i de allra flesta fall på underlåtenhet från de levandes sida.

Uppdelningen av gengångarna i kategorierna "skyldiga" eller "oskyldiga" döda innebär inte alltid att de förra enbart har onda avsikter eller att de senare endast visar goda sidor. Farligheten är det gemensamma draget i båda grupperna. Det är den numinösa dimensionen i sig som är farlig för den som kommer i beröring med den. En "skyldig" gengångare kan visa omsorg om de sina och varna dem på olika sätt, och en "oskyldig" gengångare kan visa drag av demoni. (Detta tema behandlas under moment 3 i detta kapitel.) Vi kan uttrycka förhållandet mellan gengångarna och de levande på detta sätt: "These revenants of flesh and blood are most often malicious, and their return is usually to punish rather than to reward."42)

De som dog i förtid på grund av någon olyckshändelse räknades som "platslösa själar". I denna föreställning möter vi ödestron, enligt vilken en människa hade en förutbestämd dödsdag. Dog hon en bråddöd, vare sig den orsakades genom eget eller andras förvållande, hade hon gått händelsen i förväg, och på grund härav måste hennes själ irra omkring tills den rätta dödsstunden hade infallit.43) Ödestron uttrycks även i mantiska sammanhang, och vi finner den även i kristnade föreställningar.44) I motsats till den som dött en naturlig död hade den oförberedde, bråddöde, inte hunnit bereda sig för sin bortgång. Av den anledningen hade han sannolikt inte "kommit väl bort", dvs blivit salig, och han ansågs av den orsaken vara predestinerad för genfärd.45)

2. MASSIVITET KONTRA ANDLIGHET, SJÄLSFÖRESTÄLLNINGAR, DÖDSRIKESFÖRESTÄLLNINGAR

Vi har kunnat konstatera att vi i gengångarföreställningarna sida vid sida möter än massiv kroppslighet, än skir andlighet.46) Den äldre tanken att utvecklingen skulle ha gått från den kroppsligt uppfattade gengångaren till den förandligade versionen av den döde kan inte med säkerhet beläggas.47)

Utmärkande för den kroppsligt uppfattade gengångaren är hans massivitet. Han framträder i en lika konkret gestaltning som en levande människa fast han samtidigt är en gravgestalt med en i graven boendes alla kännetecken. Man har för denna gengångartyp präglat uttrycket "levande lik" eller "likspöke".48) En del av de lagar som gäller för de levande gäller också för honom. Han kan exempelvis inte gå genom lyckta dörrar.

Man kan i likhet med Hultkrantz uttrycka massiviteten hos den döde på detta sätt: "As one might expect, in consequence of its associations to the corpse the conception of the deceased person tends to assume a very massive character; especially the grave-ghost, the spook-ghost, is often conceived as a living corpse."49)

I ett sådant synsätt möter vi gengångartrons fysiologiska förutsättning.50) Den döda kroppen utgör för de levande det synliga beviset på det totala avskiljandet. I rent yttre bemärkelse är den döda kroppen farlig för de levande. Numinositeten finner man även i den fysiologiska aspekten av gengångartron. Vissa försiktighetsåtgärder måste därför iakttagas då man hade "lik" i huset. Högljudda samtal o dyl borde undvikas för att inte därigenom "väcka upp" den döde eller eljest oroa honom. Man borde också visa så mycket hänsyn till honom att man, med anledning av dödsfallet, iakttog vederbörlig aktning genom att tala dämpat och utföra endast nödvändiga sysselsättningar.51)

I föreställningarna om det "levande liket" kan vi finna en anknytning till tron på "draugr" i gammalnordisk religion. Detta väsen uppfattades som en demonisk skräckgestalt som bar likets alla kännetecken.52)

Korpusanalysen53) påvisar i många fall den massive gengångarens "draugr"-karaktär, vilken yttrar sig i att han hemsöker de levande och oftast tillfogar dem olika skador. Han är svår att bli fri ifrån, och man måste ofta vidtaga särskilda åtgärder för att hindra hans framfart, exempelvis genom nedpålning.54) Denna "draugr"-karaktär möter vi särskilt hos sådana gengångare som dött genom olyckshändelse och som, enligt ödestron, på grund härav dött innan deras "rätta" dödsstund kommit. Den som omkommit genom drunkning visade sig ofta med drypande våta kläder och lämnade härvid ofta, som en logisk följd, våta fläckar efter sig. I de allra flesta fall försvann dessa med gengångaren. Undantag förekom dock. Den våta fläcken efter den drunknade utgjorde det supranormala "beviset" på hans existens, att han verkligen hade uppenbarat sig.

I föreställningar av detta slag möter vi påtagligt både den fysiologiska och den psykologiska aspekten i gengångartron. Den fysiologiska aspekten i detta fall är de rent yttre kriterierna på drunkningsdöden, de våta kläderna, vattenpölen runt omkring kroppen, den iskalla handen eller iskylan som den döde sprider omkring sig. Den kan också utgöras av de rent fysiologiska följderna för den levande som gengångarbesöket många gånger kom att innebära, t ex att den levande insjuknar eller själv dör en kort tid efter det supranormala mötet med den drunknade. I psykologiskt hänseende har människan reagerat inför den numinösa dimensionen kring gengångaren och dess återverkan på den levande och hans omgivning. Gengångarens framträdande bekräftar många gånger psykologiskt sett för den levande vad som verkligen har inträffat; personen i fråga är oåterkalleligen död, drunknad. Många gånger bekräftar den drunknade genom sin uppenbarelse hur han omkommit. Han kan även omtala var hans kropp ligger drunknad. Hans önskan är i de flesta fall att bli funnen och lagd i vigd jord.55)

Som tidigare påpekats56) har vid sidan av den kroppslige gengångaren den döde uppfattats som ett andeväsen. Trots detta är han fullt igenkännbar, ty andeväsendet, skugg- eller dimgestalten avbildar individen och har dennes karakteristiska drag.57)

Korpusanalysen av det svenska materialet visar klart och tydligt att det existerar flera olika föreställningar om var den döde vistas efter döden. Vanligast synes den uppfattningen vara att den döde vilar i sin grav, i vilken han har sin boning. Det är därifrån som han gör sina besök hos de levande, och det är dit han återvänder efter sitt agerande. Vi har sammanlagt 193 belägg för denna föreställning. I detta föreställningskomplex möter vi på samma gång både förkristna och kristna föreställningar. Samtidigt som tron att den döde vilar i sin grav förekommer, möter vi också tron att han vistas i ett dödsrike som är differentierat i en god och i en ond tillvaro, himmel eller helvete. Korpusanalysen58) utvisar sammanlagt 51 belägg för denna uppfattning. Vi finner även föreställningen om ett stratifierat dödsrike, vilket är beläget i underjorden där det hinsides livet tänkes vara en fortsättning på jordelivet, eller det är beläget i berg, hav och sjöar.59) Den döde kan även befinna sig i ett mellantillstånd som innebär att han svävar mellan himmel och jord. Denna föreställning är en reminiscens av den katolska skärseldsläran.60)

Vi har konstaterat att föreställningarna om den kroppslige, massive gengångaren, det "levande liket" förekommer parallellt med föreställningen om den förandligade, osinnliga varelsen. Ibland har föreställningarna glidit in i varandra så att det är svårt att särskilja dem.[61]

Vi har kunnat konstatera[62] att det finns förklaringar till hur sådana alternerade gestalter kunnat uppkomma. Psykologiskt sett är det den minnesbild som den efterlevande har av den döde som möjliggör själva gengångartron. Han lever kvar i minnet hos den levande och kan visa sig i drömmen, som en hypnagogisk bild eller som en ren hallucination. För den levande finns den döde bara där. Hans närvaro är kännbar och därför fruktad.[63]

Hultkrantz´ uppfattning att de två föreställningarna aldrig aktualiseras på en och samma gång bekräftas också i vårt material beträffande de svenska gengångarföreställningarna. Undersökningen visar att gengångaren uppenbarar sig antingen som "likspöke" eller såsom en avliden som vistas i ett från graven åtskilt dödsrike.[64]

I likhet med Christiansen[65] kan vi säga att vi måste försöka förstå i vilken utsträckning den dualistiska föreställningen om att människan består av kropp och själ har färgat mänsklig tro och känsla som rör död och evigt liv. Den mest framträdande föreställningen är sannolikt att den konkreta, synliga delen av människan genom döden blir oanvändbar medan andra element i henne, vilka enbart kan beskrivas i liknelser från den synliga världen, på något sätt fortsätter att existera.

Bruket att förse den döde med sådana föremål som han haft användning för under jordelivet visar att man verkligen föreställt sig den döde som ett levande väsen. Det som han haft behov av här skulle han komma att behöva i nästa värld.[66]

Beträffande föreställningarna om de dödas uppehållsorter i svensk folktro ligger det, som vi har sett, nära till hands att förvänta sig kristna tolkningar av dessa,men gör vi jämförelser med förkristen föreställningsvärld kan vi i princip konstatera att någon moralisk vedergällningstanke inte kan spåras i eller sägas ha givit upphov till uppdelningen av dödsriket.[67] Vid jämförelser österut finner vi liknande tankegångar om att olika dödssätt predestinerar olika dödsriken.[68]

De finska folken har uppfattat dödsriket tämligen enhetligt och odifferentierat,[69] men jämsides härmed återfinner vi tron på differentierade dödsriken, en tro som mycket väl kan vara självständig.[70]

Som vi har sett[71] kan vi med stöd av de källor som stått oss till buds påvisa att enligt den svenska gengångartraditionen föreställde man sig att de döda fortlevde i sina gravar eller vistades i ett dödsrike som var gemensamt för alla. Själva platsen för detta gemensamma dödsrike har ingen enhetlig bild, utan i olika områden tycks man ha haft skiftande uppfattningar om dess belägenhet. Jämsides med dessa föreställningar har tanken på ett differentierat dödsrike funnits. En sådan tankegång har som förutsättning tron att olika dödssätt ger olika destinationsorter efter döden. I tankegångar av detta slag finner vi även kristnade föreställningar.

3. FARLIGHET, NUMINOSITET

Hur har gengångaren genomgående uppfattats i svensk gengångartradition? Är det farligheten och det demoniska i hans väsen som överväger eller är det ofarligheten?

Korpusanalysen72) visar tydligt att det är uppfattningen om att han är farlig och har drag av demoni som har dominerat. Det är inte alls underligt att en sådan uppfattning visat sig vara förhärskande. Döden betraktas ju hos de flesta folk och i de flesta kulturer som något okänt. Den är skrämmande eftersom den innebär en övergång från ett känt tillstånd till ett okänt.73)

Som de Vries74) påpekat visar den döde samma karaktär efter döden som han haft under sin levnad. Han förvandlas inte, utan det är bara så att ett nytt element har tillkommit, det hemlighetsfulla, "das ganz Andere".

Som vi har sett75) uppfattas gengångaren genomgående som en manifestation av det numinösa. Han är utrustad med övernaturlig makt. Det är denna makt som gör att han anses som farlig och oberäknelig. Man fruktar honom oavsett vilka känslor man tidigare har hyst för honom. Fruktan för gengångaren har bestått även om det visade sig att han varken var farlig eller ondskefull.76) Han representerade den supranormala makten som på en och samma gång både skrämde och lockade.77) Gengångaren ansågs besitta en kunskap som inte de levande hade kännedom om. Redan under förkristen tid vet vi att tron på de dödas hemliga kunskap och visdom existerat.78)

Ofta visste man i förväg vilka döda som kunde befaras bli gengångare. I bondesamhället existerade inte den anonymitet människor emellan som det gör i vår egen tid. Där kände man väl till varandra och när någon medlem i detta samhälle dog var man väl förtrogen med hans vandel och kunde med anledning av denna sluta sig till hans lott i det hinsides livet.

De supranormala upplevelserna är av två slag: kasuella och rituella.79) Den förra gruppen är den mest frekventa. Vid supranormala möten av kasuellt slag överraskas människan av händelsen i fråga. Hon är inte medvetet inställd på att få en upplevelse av detta slag. Supranormala möten av rituellt slag har en helt annan förutsättning. Vid sådana möten söker människan frivilligt kontakt med de övernaturliga makterna på rituell väg. För att en sådan kontakt skall lyckas måste vissa kriterier uppfyllas. Den människa som söker kontakt med supranormala makter måste själv vara utrustad med särskild kraft eller också måste hon söka bistånd av någon som besitter en sådan.80) Referensramen hos en sådan person är från början aktualiserad. Människan vet här hur hon skall handla och varför hon beter sig på det sätt som hon gör. I den supranormala traditionen finns en muntlig kodex i vilken upplysningar ges om hur människan skall uppträda i sådana situationer.81)

Olikheter i uppfattningen om gengångarens farlighet och ofarlighet beror i högsta grad på de individuella visionerna.82) Gengångarens numinositet uppfattas på olika sätt beroende på de yttre betingelser och de normer utifrån vilka man bedömer hans uppträdande.83)

Som vi har sett84) är skräcken det förhärskande draget vid möten med gengångare, och vi kan här tala om ångestdominans.85) Vid de supranormala möten där inte fruktan för gengångare dominerat, utan behovet av att skydda sig eller få något i utbyte varit det primära, kan vi tala om skydds- eller önskedominans.86)

Den döde kan genom sin numinositet utöva makt över de levande. En aspekt av hans farlighet är hans tendens att dra den levande till sig. Ett möte med en gengångare kan drabba den levande med både sjukdom och död.87)

Gengångaren hade alltid ett budskap till dem som han visade sig för, vare sig detta budskap var av positivt eller negativt slag. Undantag förekom stundom. Vanligen berodde sådana på att den som hade upplevelsen i fråga handlade rituellt felaktigt genom att exempelvis inte våga tilltala den döde. Det måste man nämligen enligt folktron alltid göra, ty annars får den döde ingen ro. Eftersom en död mycket sällan kan yttra sig först, måste den levande alltid börja med att tilltala den döde och fråga honom varför han inte får någon ro i sin grav och vad det är han söker efter.88)

Gengångaren var ju i de flesta fall en bekant person, vars egenskaper man oftast var förtrogen med, liksom man också kände till hans vanor respektive ovanor. Nästan alltid kände man hans namn och kunde därför tilltala honom för att på så sätt få makt över honom. För samma ändamål kunde pronominet "du" användas.89)

Den undersökning som här utförts visar att man i ungefär lika stor utsträckning tilltalat gengångaren med hans namn eller valt att kalla honom "du". Möjligen har tilltalsordet "du" dominerat.

Undersökningen visar även att man många gånger inte visste om att den person som man mötte och hälsade på hade dött. Tanken på att det var något "fel" på personen uppstod emellertid när man märkte den mötandes ovanliga beteende, t ex hans obegripliga, hastiga försvinnande. I några fall kunde man dock av beteendet inte avläsa något supranormalt. Först sedan man kommit hem och berättat om sitt möte med personen i fråga fick man veta att vederbörande var död och ofast ännu inte var begravd utan "stod ovan jord".

Ända in i vår egen tid förekommer uppteckningar där det berättas att den döde uppenbarat sig vid sin egen begravningsmiddag.90) En särskild stol sattes fram åt honom. Den tomma stolen vid bordet skulle påminna de närvarande om den bortgångne.91) En sådan sed pekar mer på rituellt umgänge än på gengångeri. Som Nordland92) påpekat förekommer liknande rituellt umgänge bland zigenare i våra dagar.

I det föregående93) har konstaterats att förhållandet mellan ett samhälles levande och döda medlemmar kan ge uttryck för en viss ambivalens. Dels möter vi fruktan och skräcken för den döde och det som han numera representerar; dels förnimmer vi den omsorg, vördnad och kärlek som de efterlevande fortfarande hyser för den som lämnat deras led. Denna vördnad uttrycker man genom att utrusta den döde så bra som möjligt för att på så sätt hjälpa honom på resan till de dödas land: den värld han från och med nu tillhör.

Samtidigt som man bevisade den döde heder och omtanke, försäkrade man sig om att han, genom att man på alla sätt uppfyllt de normer som krävdes i sådana sammanhang, inte skulle ha någon anledning att komma tillbaka.

I detta sammanhang bör lämpligen omnämnas den indoeuropeiska föreställningen om den dödes "rätt", den s k "Totenteil". Går vi till K. Rankes och de Vries' undersökningar94) av indoeuropeiska trosföreställningar om döden och de döda, ser vi att den döde enligt indoeuropeisk lag och rättspraxis hade rätt att förfoga över sin egendom ända upp till trettio à fyrtio dagar efter det han avlidit. Det var av denna anledning ytterst betydelsefullt att kunna fastställa den exakta tidpunkten för det fullständiga upphävandet av banden mellan ett samhälles levande och döda medlemmar. Denna tid har ansetts infalla efter dessa trettio till fyrtio dagar. Under perioden dessförinnan räknades den döde fortfarande som en levande människa med samma rättigheter som en sådan.95)

Man kan i likhet med Kurt Ranke uttrycka denna tankegång så här: "Der Tote hat keine Ruhe im Grabe, wenn etwas an seinem ehemaligen Besitz geändert wird. Der Verstorbene wird also weiterhin als Besitzer angesehen, und er empfindet eine Umgestaltung, Teilung oder Neuregelung seines Hauswesens genau so störend und schmerzlich wie etwa Beraubung oder Veränderung seines jetzigen Aufenthaltsortes, des Grabes und seiner Umgebung."96)

De teorier som ovan framkommit omfattar indoeuropeisk kultur. Vår egen undersökning visar att vi kan finna en anknytning till föreställningen om den dödes "rätt" i svensk gengångartro. Oftast var det ett "brott" mot denna rätt som orsakade genfärden.

4. VERKSAMHETSTID

När vi talar om gengångarens verksamhetstid måste vi även i detta sammanhang beakta de fysiologiska och psykologiska förutsättningarna i gengångartron.[97] Den psykologiska förutsättningen för verksamhetstiden finner vi i tron att den döde kan gå igen lika lång tid som det finns någon kvar i livet som kan minnas honom. Samma psykologiska förutsättning finns i tron att han kan leva vidare ännu längre än vad som ovan angivits, genom att det berättas sägner om honom, vilka av traditionen förs vidare oavsett om det finns någon kvar i livet som kan minnas honom.

I den av mig tidigare publicerade undersökningen visas att gengångarens verksamhet kan uppdelas i sju olika tidsperioder. Dessa perioder har fördelats på följande sätt:

1. Genfärden skedde före begravningen (110 belägg).
2. Den skedde i samband med denna (21 belägg).
3. Den ägde rum strax efter densamma eller skedde den tredje, sjunde, nionde, trettionde eller fyrtionde dagen efter dödsfallet (172 belägg).
4. Genfärden ägde rum på årsdagen efter dödsfallet eller tidpunkten däromkring (68 belägg).
5. Den skedde inte vid några närmare fixerade tidpunkter, utan under så lång tid som det fanns någon kvar i livet som kunde minnas den döde (628 belägg).
6. I princip ansågs genfärden kunna äga rum fram till den tidpunkt då den döda kroppen förintats. Under denna period har vi valt att även inberäkna gengångartrons anknytning till ödestron: föreställningen att den döde gick igen så lång tid som han, enligt ödestron, egentligen skulle ha levat, med andra ord till dess hans "rätta" dödsstund infallit (8 belägg).

Som en förklaring till gengångarperioderna under punkt 6 måste vi räkna med det faktum att vi i gengångarföreställningarna möter sida vid sida företeelser som massiv kroppslighet och skir andlighet. Föreställningarna tenderar att så glida in i varandra att svårigheter uppstår att skilja dem åt. Som en följd härav har genfärden kunnat äga rum även sedan kroppen förintats. Detta förhållande tas upp under punkt 7.

Det är ytterst svårt att i nordisk tradition kunna påvisa en kombination av begreppet själ - gengångare, t ex att kroppssjäl blir gengångare, varför vi i vår undersökning endast kan hänvisa till förekomsten av olika föreställningar som rör företeelser som kroppslighet och andlighet i svensk gengångartradition.

7. Om vi beaktar det som sagts under punkt 6 kan vi lättare förstå vad som avses då vi talar om att genfärden inträffade efter längre tidsintervaller

än de som ovan angivits. Den döde kunde gå igen så lång tid som hans minnesbild levde kvar hos de efterlevande; alltså även sedan hans kropp förintats. Hans genfärd kunde även utsträckas utöver ovan angivna tidsintervaller. Han kunde gå igen så lång tid att det inte längre fanns någon levande kvar som kunde minnas honom. Han igenkändes då efter traditionella förlagor, t ex genom ett porträtt eller genom traditionella beskrivningar (hörsägner) (55 belägg).

De mest frekventa perioderna för genfärd har visat sig vara tiden före begravningen eller tiden strax efter densamma. Ibland har den inträffat trettio à fyrtio dagar efter det att dödsfallet ägt rum, eller årsdagen efter dödsfallet eller tidpunkten däromkring. Det största antalet belägg finner vi i den grupp där tidpunkten inte närmare fixerats.

Anledningen till att någon verksamhetstid ibland inte har omnämnts kan vara att upptecknaren eller traditionsbäraren ansett att detta saknat betydelse för själva innehållet i berättelsen. När verksamhetstiden inte angivits kan vi förmoda att gengångaren sannolikt verkat under någon av de tidsperioder som omnämnts under punkt 1-4, 6-7.

Det intressanta i detta sammanhang är, som ovan påpekats, att verksamheten kan sättas i förbindelse med fastställandet av tidpunkten för det fullständiga upphävandet av relationen mellan ett samhälles levande och döda medlemmar. Som vi har sett inföll denna tidpunkt trettio till fyrtio dagar efter dödsfallet. Intill dess hade den döde samma rättigheter som den levande till sin egendom. Först sedan denna tidsperiod tilländalupit var den dödes "rätt" till sin egendom förbrukad. Han betraktades nu som slutgiltigt död; separationen från de levande var således total. Denna föreställning har att göra med kroppens upplösning och den därmed fullbordade slutliga döden.98) Variationer kan förekomma,99) men i de flesta fall ansågs den döde enbart kunna gå igen under så lång tid som det fanns någon kvar i livet som kunde minnas honom.

I denna tankegång möter vi tydligt den fysiologiska förutsättningen för gengångarens verksamhet. I och med kroppens slutliga förintelse upphörde mestadels gengångarens framträdande.

Som omnämnts i ett tidigare sammanhang100) har vi konstaterat att gengångartrons psykologiska förutsättning kan ses som en vidareutveckling av dess fysiologiska förutsättning när begrepp som död, förintelse och evigt liv har tillkommit.

Psykologiskt sett kan gengångarens framträdande utsträckas utöver den i fysiologisk mening slutgiltiga döden. Den dödes minnesbild lever kvar hos de efterlevande även sedan kroppen förintats. Därför kan gengångaren uppenbara sig på olika sätt antingen i drömmen, som en hypnagogisk bild eller som en ren hallucination.101)

Längre tidsfrister förekommer, men då uppgår den igenkände gengångaren i de flesta fall i den anonyma skaran av dödsväsen till vilken "spöket", "gasten", "strandvaskaren", "mylingen" eller "lyktgubben" räknas.102) Gengångarens fullt igenkännliga drag har här ersatts av de anonymt demoniska drag som är kännetecknande för dessa väsen.103)

Tidpunkterna för gengångarens framträdande är förlagda till olika tider på dygnet. Genfärden sker även kalendariskt eller vid fixerade årliga intervaller, i första hand vid julen. Korpusanalysen104) visar att verksamhetstiden har kunnat indelas i tio olika tidsintervaller.

Vi ser att de flesta upplevelserna har ägt rum om natten.105) De nattliga gengångarbesöken utgör sammanlagt 326 belägg medan gengångarbesök under dagen visar 102 belägg.

Natten är gengångarens tid. Då besöker han de levande antingen i drömmen, i tillståndet mellan dröm och vaka, dvs i ett hypnagogiskt tillstånd, eller i en vakenhallucination.106) Människan är psykologiskt sett mer inställd på att supranormala upplevelser infinner sig om natten. I allmänhet är det under denna tidpunkt som hon har tid för sig själv och för sina egna tankar. Intressedominansen kring ett nyligen inträffat dödsfall har nattetid större möjlighet att fokuseras och aktualiseras.107)

Gengångarens besök hos sina anhöriga under julnatten har anor långt tillbaka i tiden.108) Julnatten är "själarnas dag" då alla under året hädangångna kommer på besök, ibland osynligt, ibland synligt.109) de Vries framhåller att "in christlicher Form hat sich dieses Fest erhalten; nur wurde es auf einen früheren Tag verlegt, nachdem Odilio von Cluny im Jahre 998 für alle Benediktinerklöster den 2. November als allgemeines Seelenfest bestimmt und Papst Johann XIX. es 1006 für die ganze katholische Kirche eingeführt hatte."110) de Vries pekar på den egendomliga dubbelhet i karaktären av denna minnesfest för de döda i samband med julen. Han skriver så här: "Die allgemeine Erinnerungsfeier der Toten war im germanischen Raum die Julzeit, die auch den eigentümlichen doppelten Charakter eines Fruchtbarkeits- und eines Totenfestes zeigt."111) Som bevis för det hedniska ursprunget till detta firande av "alla själars dag" anför de Vries följande: "Die Bräuche, wie das Hinsetzen von Essen und Trinken auf den Gräbern oder im Hause, sowie das Anzünden von Lichtern auf dem Kirchhof, beweisen den heidnischen Ursprung der Allerseelenfeier überzeugend, obgleich es schwieriger sein dürfte, hier das germanische von dem antik-christlichen Brauchtum zu trennen."112)

Det kan vara svårt att sluta sig till om folktron om de dödas besök under julnatten i det stora hela endast hör till Nordeuropa och Östersjöländerna.

Louise Hagberg,[113] däremot, är av den meningen att det förhåller sig på detta sätt. För Mellan- och Sydeuropa förläggs dessa besök, enligt hennes förmenande, i allmänhet till "alla själars dag" och "allhelgonadagen."[114]

Hon påpekar också närheten till den gamla föreställningen hos indoeuropeiska folk att de dödas själar stundom visar sig som ljuslågor och till dödsfesten i november, då man smyckar gravarna med blommor och ljus. Dödsfesten i november är ursprungligen densamma som julens.[115] "De ljus, som på alla själars dag brinna på de hädangångnas gravar, äro desamma som stråla i julens granar."[116]

Gengångarelementet framkommer även i föreställningen om "oskoreidi", dvs de anonyma, farliga och objudna gengångarskaror som vid jultiden, i likhet med de döda anhöriga, tros besöka de levande. "Oskoreidi" eller "jolaskreidi", "lussiferdi" m m är en slags konkretisering av julnätternas farlighet.[117]

Enligt de Vries har vi här att göra med en mycket gammal trosföreställning, t ex "die indische Schar des Maruts oder den nächtlichen Schwarm der Hekate in Griechenland."[118] Av denna "andehär", blev det, fortsätter de Vries, efter kristendomens genombrott naturligtvis en skara av fördömda själar, men vissa folkliga bruk, t ex bruket att klä ut sig och föreställa vissa djur, t e x "julbock", gör dessa föreställningars hedniska ursprung mycket sannolikt.[119]

Christiansen anser att dessa föreställningar inte kan uppfattas som tro och sed utan som "that of tales and legends, of the sagn."[120] De kan innehålla vissa historiska fakta, men innehållet anses inte trovärdigt. I likhet med Liungman[121] klarlägger Christiansen[122] att föreställningen om de dödas julbesök uppvisar en närhet till den kända vandringssägnen med motivet "Det bortrövade dryckeskärlet" (Ljungby horn och pipa).

5. TYPER AV GENGÅNGARE

I detta avsnitt behandlas gengångarens utseende och kännetecken och de olika roller som han utövar i sitt samröre med de levande. De senare svarar å sin sida på gengångarens rollspel att gentemot honom utöva de olika roller som är aktuella för deras vidkommande.

Med roll[123] menas här en identifikation som aktualiserar människans delaktighet i ett samhälles religiösa och sociala traditioner.

Eftersom vi i ett föregående avsnitt, 2:2, diskuterat företeelser som massivitet och andlighet samt olika själsföreställningar, utelämnas de. I det här avsnittet behandlas enbart gengångarens utseende och kännetecken.

Korpusanalysen[124] visar att gengångaren, i den betydelse han fått i denna undersökning, har nio olika uppenbarelseformer:

1. Han ser ut som i livstiden.
2. Han är mycket blek.
3. Han är vitklädd eller
4. han går igen som en vit skepnad.
5. Han visar sig som en vålnad eller
6. han uppträder som en dimfigur eller är skugglik.
7. Han är iskall, har iskalla händer eller iskall andedräkt eller sprider iskyla omkring sig.
8. Han är klädd som vid dödsögonblicket.
9. Utseendet kan vara mer diffust, men han identifieras dock på ett eller annat sätt, t ex genom rösten.

De mest frekventa typerna återfinns under sifferkod 1 med inalles 112 belägg samt under sifferkod 9 med sammanlagt 757 belägg. Som vålnad125) framträder gengångaren i 43 fall och som vitklädd gestalt i 24 fall. Andra tecken som utvisar att det måste röra sig om ett supranormalt möte med en avliden är att den döde, fastän fullt igenkännbar, visar sig som en dimgestalt eller som en skuggfigur.126)

Den som har upplevelsen kan taktilt förnimma gengångarens frostiga yttre kännetecken: han berör den levande med iskalla händer, sprider iskyla omkring sig eller har en iskall andedräkt. Han kan även sprida liklukt omkring sig och hans stämma är underligt torr och matt.127)

Hans extrema blekhet är det synliga tecknet på att han inte längre tillhör de levandes krets. Enligt både "primitiva" och judisk-kristna föreställningar är livet i blodet.128) Då människans blod inte längre pulserar i hennes kropp och ger henne liv, är blekheten det yttersta kriteriet på att människan nu är död. Det finns även föreställningar om att livet sitter i huvudet, hjärtat eller benen.129) I föreställningar av detta slag ser vi tydligt sambandet mellan gengångartrons fysiologiska och psykologiska förutsättningar.130)

Vi kan i denna uppfattning få en plausibel förklaring till fenomenet "huvudlösa" gengångare. Tron att gengångare ibland visar sig utan huvud kan sannolikt ha sitt ursprung i föreställningen att "jaget", livet har sitt säte i huvudet. Att man brukat se huvudlösa gestalter vid avrättningsplatser där människor blivit halshuggna, är mindre underligt.131)

Gengångaren har, trots att han visat sig huvudlös, kunnat tala och man har på grund av detta fenomen kunnat identifiera honom på rösten. Andra igenkänningstecken på huvudlösa gengångare har varit deras kläder, deras sätt att gå eller röra sig samt vissa vanor eller ovanor som har förknippats med dem under deras livstid.132)

Som vi ovan kunnat konstatera kan fenomenet synas "naturligt" vid avrättningsplatser.133) Enligt Jacob Grimm måste den, som begått en ogärning, vilken före hans död ej kommit i dagen, efter döden gå omkring med huvudet under armen.134)

Vilka roller återfinner vi hos gengångaren? Måste vi inte betrakta dem ur både fysiologiska och psykologiska aspekter?135) Vi får i sammanhanget inte glömma bort den sociala sidan av de olika rollerna.

Gengångaren företräder det numinösa och han är, som vi har sett,136) utrustad med övernaturlig makt; det är denna makt som gör honom farlig och oberäknelig. Det är mot detta förhållande som vi måste se rollspelet mellan gengångaren och den person eller de personer som han visar sig för.137)

De olika roller som vi återfinner hos gengångaren måste, som ovan påpekats, alltså infogas i samhällets religiösa och sociala traditioner och värderingar. De olika rollernas funktioner är att man igenom dem får möjlighet att stärka och upprätthålla detta samhälles religiösa, sociala och kulturella värden. Gengångarens olika roller svarar mot den aktiva status som den som har upplevelsen i fråga uppträder med och de roller som denna status är förknippad med. Berättarens roll är bl a att ge folktron dess form och att tro på det som han berättar.138) Gengångarens olika roller kan förtecknas på detta sätt:

1. Han uppträder som moralist, upprätthåller ordningen i samhället och ser till att föreskrivna normer efterlevs.
2. Han är övervakare och uppträder även som:
3. Förgörare
4. Hämnare
5. Anklagare
6. Botgörare

Vi ser att gengångarens samtliga roller kan inpassas i samhället och väl svara mot den motsatta partens uppträdande, dvs den som hade den supranormala upplevelsen i fråga.

Gengångaren uppträder oftast aggressivt, hotfullt och fordrande, medan den levande, i de flesta fall, måsta anpassa sig till och uppfylla hans önskemål.

Man kan alltid avläsa mänskliga förhållanden ur gengångarens handlande och anspråk. Gengångaren har nästan genomgående föreställts som ett antropomorft väsen.139) I mindre omfattning förekommer också föreställningen att den dödes ande stundom kan visa sig i skepnad av ett djur, såsom en fågel, en orm eller en mus.140) Gick en död igen i gestalten av en svart hund, gav detta omgivningen anledning till spekulationer om var den döde hade sin hemvist. Att visa sig i en sådan skepnad gav honom i omgivningens ögon ett dåligt anseende. "Skam" själv brukade ju ofta visa sig i den gestalten och hade då oftast glödande ögon eller också sprutade det eld ur gapet på honom.(141)

Samtidigt som gengångaren uppträder som moralist, uppehåller han både rollen som anklagare och botgörare. Hela tiden rör det sig om hans egna eller motpartens medvetna eller omedvetna normöverträdelser. Han uppehåller i detta sammanhang rollen både som den bestraffade och den bestraffande supranormala makten.(142)

I sin övervakarroll uppvisar gengångaren drag som är gemensamma med indiansk skyddsandetro.(143) Han vakar över de sina och hans manifestation kan, trots den skenbara pessimism som ligger i uppenbarelsen, ändå betraktas som något ytterst positivt, som ett värdefullt själsligt stöd i ögonblick av nöd.(144) I denna roll finner vi även kristna referensramar, vilka kan förknippas med exempelvis skyddsängelföreställningen, men i motsats till vad Honkos(145) undersökning visar, uppfattas i vårt material inte gengångaren som en "ängel", utan han har endast erhållit "ängelns" övervakande funktion. I sådana upplevelser är skyddsmotivet det förhärskande draget.

Som hämnare och förgörare är gengångaren företrädesvis representant för "das ganz Andere". Det är den skräckinjagande, övernaturliga maktens manifestation som han här ger uttryck för.(146)

Som hämnare uppträder han även i rollen som "bestraffare". Gengångaren har under sin levnad blivit illa behandlad och därför utkräver han hämnd. Hans roll som "förgörare" kan sägas vara ett uttryck för den farlighet som ligger i själva den numinösa manifestationen,(147) vilken utgör kriteriet på gengångarens övernaturliga "makt". Mötet med en gengångare kan, som vi har sett,(148) orsaka både sjukdom och död.

I diskussionen över gengångarens olika roller har vi mött begrepp som "makt", "dödskult" och "mantik". Dessa begrepp kommer nu att mera ingående behandlas i följande avsnitt.

6. GENGÅNGARENS "MAKT", MANTIK, ÖDESTRO, DÖDSKULT

Att gengångaren manifesterar och representerar "das ganz Andere" har redan framhållits i föregående avsnitt. I det avsnitt som nu följer skall vi belysa den "makt" som gengångaren på grund av sin numinositet är i besittning av.

Korpusanalysen(149) visar att människan i samband med gengångeri garderat sig genom olika rituella och magiska beteenden. Förutom åtgärder i profylaktiskt eller apotropeiskt syfte eller åtgärder förenade med rites de passage, har man använt ordets magiska makt. Föreställningen om den verbala magin förekommer hos de flesta folk och är mycket gammal. Den har djupa rötter i vår fornnordiska religion.150)

Gengångaren fruktades därför att han var utrustad med övernaturlig makt.151) Denna "makt" som erinrar om den gudomliga makten har sin förutsättning i de dödas artskillnad gentemot de levande. Vi kan uttrycka denna artskillnad på det sätt som Ehnmark gör då han säger: "The difference between the living and the dead is at times only that the dead have supernatural power - as the gods; they can for instance send sickness - and that their life is spent in another place than that of the living."152)

Som vi kan se har sådana tankegångar segt dröjt sig kvar i den folkliga föreställningsvärlden ända in i vår egen tid. De återfinns också bland de flesta s k naturfolk.153) Edsman,154) som ingående behandlat företeelser av av detta slag, framhåller bl a att vanans makt i allmänhet är stor, och att denna regel i mycket hög grad omfattar den religiösa sedvänjan eller riten. "Att så kunnat ske", fortsätter han, "beror naturligtvis i första hand på att man verkligen trott på kraften i dessa ceremonier och ansett dem vara meningsfulla."155)

Den farlighet som förknippas med gengångaren har, som vi har sett,156) att göra med hans "makt". Vi har konstaterat att gengångaren genom den makt han ansågs besitta var farlig för den levande. Man trodde att den döde ville dra den levande med sig för att förgöra honom. Allt som varit i beröring med den döde under hans livstid ansågs innehålla något av hans förgörande kraft och föremålen i fråga betraktades som identiska med honom.

För att motverka denna "farlighet" använde man sig av olika metoder. Man kunde "offra" på platsen där någon omkommit genom att exempelvis kasta kvistar, oftast enkvistar, grenar, pinnar, stenar, lappar och ibland även pengar. Dylika offerhögar var förr mycket vanliga. Försummade man detta "offer" kunde man råka illa ut och bli ofredad av den döde.157) Vid "offrandet" kunde man också säga någon slags formel eller någon formelaktigt uttalad ramsa. Ett exempel på en sådan ramsa finner vi i Frillesås, där man, när man kastade stenarna, uttalade följande ramsa: "En för dig, en för mig och en för du aldrig skall krama mig."158) För samma ändamål har man också kunnat förstöra de föremål som den döde varit i kontakt med under sin levnad, särskilt kläder och personliga ägodelar.159) Sådana föreställningar har kunnat beläggas redan under förhistorisk tid.160)

Bruket att sluta den dödes ögon kan förklaras ur föreställningen om hans "makt". Om hans blick föll på någon av de levande, trodde man att den döde skulle dra denne eller dessa med sig i graven.161)

Något bör också sägas om de olika mantiska inslag som återfinns i gengångartron. Mantik eller divination förekommer i de flesta kulturer och är det grekiska respektive latinska namnet för spådomskonst. Drivkraften som ligger bakom företeelser av detta slag är människans övertygelse att hon under vissa omständigheter kan lyfta på förlåten till tidens och det dolda rummets hemligheter.162) I krafterna bakom divinationen och därtill anknutna föreställningar finner vi släktskap med de ledande motiven bakom magin, nämligen en önskan att utnyttja de möjligheter som erbjuds för att utvidga ramen för mänskligt kunnande och handlande. Här överskrids rummets och tidens barriärer, och vi kan psykologiskt sett i båda fallen tala om en situation av subjektiv förväntan.163)

Den mantik som är av speciellt intresse för denna undersökning är nekromantiken, dvs konsten att framkalla avlidnas andar och föra samtal med dem i dröm eller extas. Nekromantiken spelar en stor roll i folktron också i våra dagar. I denna grupp finner vi spådomsmetoder som att gå motsols kring ominösa platser osv. 164)

Som vi har sett i det föregående165) har människan, med vissa undantag, hos de flesta folk sökt komma i förbindelse med de döda, vilka såsom övernaturliga väsen har ansetts vara i besittning av hemlig visdom.

För att kunna klassificera divinationen måste vi först fästa avseende vid hur insikten kommer människan till del. Det rör sig i detta fall om en kommunikationsfråga. Guden eller anden tar initiativet eller också gör människan det. Det är guden eller anden som uppenbarar sig, eller låter ett sändebud göra det, eller också sänder han tecken, omen, tydor, förebud, varsel.166)

Människan kan ibland oavsiktligt, och utan att vara medveten om gudomlig medverkan, få en inblick i de högre sammanhangen. Hon kan även arrangera orakel som öppnar dessa hemligheter antingen direkt, genom att guden eller anden kommer till tals, indirekt, genom att tolkningar företas av tecken och märken som uppstår under divinationsprocessens gång.167)

Vi kan uppdela divinationen på de sätt som föreslagits av Tillhagen,168) nämligen i passiv och aktiv divination.

Vi skall först diskutera den förra divinationsformen, vilken innebär att människan är passiv,169) dvs endast registrerar de upplevelser och intryck som möter henne och som hon på grund av en levande tradition förknippar med en högre, bestämmande verklighet. Gud eller ödet är de agerande makterna. Deras vilja kan också uppenbaras utan deras avsikt.

Den passiva divinationen kan ytterligare indelas i spontan inspirativ divination, spontana varselvisioner (och auditioner) samt spontana tydor. Spontan inspirativ divination innebär att makterna etc avsiktligt eller oavsiktligt träder i kontakt med människan i vakenhallucinationer, drömmar eller extatiska hallucinationer. I vissa utomeuropeiska kulturer förekommer vid sidan av sådana inspirativa tillstånd även fall av besatthet, dvs anden tar människan i besittning och meddelar sig genom henne. Divinationen kan gå så till att makterna kommer till människan - vilket är vanligast - eller att människan rycks upp till makterna i en själafärd. I svensk och finländsk folklore har den spontana divinationen tidigare varit vanlig.170)

I vårt svenska material kan vi hämta talrika exempel på sådana företeelser i samtliga genrer. Samma förhållande gäller i finländsk folklore. Vi ser att det i sägnerna ofta förekommer prognostiska motiv.171) Vi finner denna divinationstyp i utpräglad form inom shamanismen, t ex i lapsk shamanism, och den har fortfarande en stark förankring i spiritualistiska kretsar. Denna divinationstyp har vilat på hörnstenar som skyddsandetron, på direkt andligt umgänge med Gud eller hans motpart (i t ex djävulsförskrivningar) samt inspirerade visionärer.172)

Spontana varselvisioner (och auditioner) innebär upplevelser i vakenhallucinationer och drömmar och kännetecknas av att de avbildar kommande händelseförlopp eller personer som på ett eller annat sätt kommer att drabbas av framtida skickelser. Även i denna divinationstyp kan aningen, dvs obestämda känslor om ofärd osv, ersätta syner, drömmar och hörselhallucinationer. Budskapet uttrycks genom bilder eller förkänslor eftersom den manifesta personliga kontakten med den supranormala makten saknas. Bilden kan i många fall ha ett annat budskap än den ytligt sett tycks förmedla, och den måste då underkastas tolkning. Vi kan här lämpligen göra en skillnad mellan kongruenta och inkongruenta varselvisioner.173)

I allmänhet berör föraningen den anande själv. Han får höra om olycksfall, dödsfall, sjukdomar m m, som antingen drabbat hans egen familj eller hans nära umgängeskrets. Det är inte enbart just inträffade händelser som föraningen avser utan den kan också gälla kommande händelser. De spelar en inte obetydlig roll i folktron. I gengångartron möter vi denna typ av föraning i flera varianter.174)

Det kan vara lämpligt att här ge ett exempel på ett memorat i vilket denna typ av föraning ingår: "En flicka gick sent en kväll längs havsstranden. Så kom hennes fästman, en ung sjöman, som var ute på långresa. Hon ville gripa tag i honom, men tog blott i tomma luften. Sedan kom underrättelse, att hans fartyg förlist på fjärran hav, och att han och många andra drunknat vid samma tid som flickan sett synen."175)

Den döende har samma övernaturliga makt som den avlidne och kan på grund härav uppenbara sig i dödsögonblicket i spontana varselvisioner.176) Det är här som den numinösa dimensionen träder in; den dimension vars förutsättning ligger i de dödas artskillnad gentemot de levande.177)

Några forskare178) har försökt att tolka sådana manifestationer som telepati, dvs tankeöverföring från en person i dödsögonblicket till en annan person, vilken i detta sammanhang kom att fungera som en slags mottagare för det telepatiska meddelandet. Vi kan i likhet med Hultkrantz[179] kalla ovan anförda dödsögonblicksmanifestation för "visuell hallucination", eller som von Sydow[180] valt att kalla upplevelser av detta slag, "exspektansillusioner". Med detta uttryck menas att det är ängslan eller förväntan som framsuggererat varselvisionen i fråga.[181] I likhet med Hultkrantz kan vi påstå att själen och den supranormala makten möts i en och samma föreställning.[182]

Omen som inträffar oväntat och upplevs av människan i vaket tillstånd kan kallas spontana tydor. Händelserna kan vara av ovanlig beskaffenhet, men av skenbart vardaglig typ. I det sistnämnda fallet föreskriver traditionen att de utgör "tecken". Bland de passiva spådomsformerna är tydorna utan tvekan den största gruppen. Man kan även benämna företeelsen för ett "omen" eller om uttrycket har en särskilt allvarlig och ödesmättad karaktär, för ett varsel.[183] Vi kan även tala om arrangerade tydor där all spontan "hierofani" (Eliade), dvs all uppenbarelse av det heliga har avlägsnats, människan bygger själv upp experiment genom vilka hon utforskar den högre lagbundenhet som bestämmer tillvaron eller lyfter slöjan från olika hemligheter. Tolkningarna förmedlas av traditionen och är oftast kända av ett fåtal. Vissa divinationsfenomen kan, som Hultkrantz påpekat, glida över i magi. Magin blir en attitydfråga, en specifik inställning hos människan till de övernaturliga sammanhang hon tror sig förnimma. Religionen innebär att människan i sin tro underkastar sig gudarna, ödet. Magin, däremot, innebär hennes betvingande av de supranormala makterna.[184]

I gengångartron märker vi tydligt denna glidning mellan de båda problemkomplexen religion och magi. Undersökningen visar att man särskilt vid rituella möten genom utövande av traditionellt etablerade ritbeskrivningar har kunnat betvinga gengångaren. Vid kasuella möten, däremot, har man oftast underkastat sig gengångarens vilja. Problemkomplexen tenderar här att glida in i varandra. Vid kasuella möten underkastar man sig i de allra flesta fall gengångaren samtidigt som man tillgriper medel med vilka man fördriver honom. Oftast är denna kunskap latent, men den kan även förvärvas genom att man tillfrågar en "klok" eller "synsk" person. Sådana människor hade enligt traditionen makt över de döda. Vid rituella möten har man, om man på något sätt begått ett fel vid frammanandet av gengångaren eller i relationen till honom, kunnat bestraffas. På grund av ett felaktigt rituellt förfarande har man måst underkasta sig hans makt.[185]

Vi skall nu diskutera den aktiva divinationsformen, vilken innebär att människan själv tar initiativet till att utröna makternas vilja, inhämtar kunskaper om sedan länge inträffade eller kommande händelser, dvs "ser" fördolda eller kommande ting. I gengångartron använder man sig av denna divinationstyp när en människa eller en grupp av människor är i behov av sådan mystisk eller esoterisk kunskap.186)

Den aktiva divinationen innebär sådana inspirativa tillstånd (vakenhallucinationer, drömmar eller extatiska hallucinationer) som förberetts eller framdrivits av den inspirerade själv och resulterar i möten med övernaturliga makter. Vi finner att även besatthet och intuition kan förekomma, precis som i den spontana extasen. Det är främst shamaner och trolldoktorer i utomeuropeiska kulturer som äger förmågan att försätta sig i trance. I Norden möter vi i äldre tid denna konst hos sejdkvinnor och lapska nåjder.187)

I föreställningen om "synskas" och "klokas" makt att framkalla döda och deras makt över dem samt deras förmåga att även bota sjukdomar kan vi finna en anknytning, en gemensam nämnare mellan gengångartron och motsvarande förhållande inom shamanism.188) Strömbäck189) uppmärksammar liknande fenomen och anser att det i den nordiska sejden förekommande uttrycket "vardr" kan motsvaras av betydelsen gengångare om ordet härledes från fornisländskans fylgia, dvs det väsen som följer människan i livet.

Föreställningen uppvisar dock viktiga skillnader beträffande shamanens roll190) och den roll som folktrons "kloka" eller "trollkunniga" spelade i samband med kontakten med de övernaturliga makterna.191) Shamanen får kontakt med den supranormala världen genom spontan inspirativ divination,192) eller han kan vid sidan av sitt inspirativa tillstånd genom besatthet inspireras av "anden" eller "makten". Det är då den senare som talar genom shamanen. Folktrons representanter inom detta område är antingen födda med sådana kunskaper eller har själva, medvetet eller av ren slump, förvärvat sig dem.193) Folktrons "kloka" eller "synska" människa "manar" själv fram den döde och talar med honom. Det är de förstnämnda som oftast avgår som segrare vid den supranormala konfrontationen.194)

Vid arrangerade varselvisioner (respektive auditioner) kan var och en som underkastat sig vissa observanser få uppleva vakensyner och drömsyner, t ex genom att gå årsgång. Man skulle på julaftonen ensam och under tystnad gå ut ur stugan eller vandra in i skogen eller framåt kyrkogården. Då kunde man få se märkliga ting som varslade om det kommande året, såsom bekanta utan huvud eller på likfärd. De mötande utan huvud skulle dö under året och likfärden tydde på att årsgångaren skulle bevista en begravning. Julen är sedan gammalt en tid, då man ansåg att allsköns andeväsen var ute och färdades. Speciellt blev julnatten en viktig orakeltid.195)

I den nordiska folktron spelar, som vi har sett,196) ödestron en betydande roll, och den har djupa rötter i indoeuropeisk religion. Vi får emellertid inte överbetona ödestrons roll inom mantiken. Som framhållits av Hultkrantz[197] återfinner vi divinationsföreställningar hos Nordamerikas indianer, vilka saknar en medveten ödestro. Med anledning härav är inte divinationsföreteelsernas korrelat i första hand ödestron utan tron på en övernaturlig värld. Hultkrantz kritik av de olika betraktelsesätten av ödestrons roll i divinationssystemen är, enligt min mening, fullt berättigad.

Går vi till gengångartraditionen finns visserligen ödestron uttalad, men framför allt dominerar tron på en övernaturlig värld med för människan ofattbara mystiska sammanhang. Som vi kommer att se i nästföljande avsnitt av detta kapitel, vittnar kristnade föreställningar av ödestron om att tron på en övernaturlig värld betonas starkare än tron på ödet.

En annan fråga som gärna inställer sig i detta sammanhang är: har det funnits kult av de döda i vårt land? Vid genomgången av arkivmaterialet[198] har jag påträffat sammanlagt 13 uppteckningar där uttrycket "offer" använts. I Västergötland finns sammanlagt 6 belägg för detta uttryck, i Småland sammanlagt 3 belägg, Skåne har 2 belägg medan Halland och Dalsland vardera har 1 belägg. Termen "offer" leder ju osökt tanken till "kult", fastän vi tidigare i detta avsnitt[199] funnit att så inte behöver vara fallet. "Offret" i detta sammanhang hade ett apotropeiskt syfte. Vi kan dock inte helt utesluta att det vid vissa i apotropeiskt och profylaktiskt syfte utförda riter möjligen kan röra sig om rester av kult av de döda. (Detta spörsmål kommer att mera ingående utredas i kapitel 3:3 s.120-131.)

I bruket att i kistan eller graven lägga ned vissa föremål som den döde kunde tänkas ha nytta av i sin tillvaro på andra sidan jordelivet kan man hypotetiskt dra den slutsatsen att det rör sig om reminiscenser av sådan kult.

Några forskare[200] har hävdat att kult av de döda förekommit i äldre tid hos indoeuropeerna. Enligt von Unwerth[201] fanns sådan kult hos nordeuropeer och lappar. Louise Bäckman,[202] är av den åsikten att det är svårt att fastställa att samerna haft en förfäderskult i den form som fornfinnarna, enligt Harva, Honko och Pentikäinen, hade. Kurt Ranke[203] framhåller att det bland indoeuropeerna existerat ett nära förhållande mellan de döda och de levande, vilket, enligt hans mening, kan tydas som kult. Även de Vries[204] är av den åsikten att man vid vissa tider bringade den döde ett offer, och han menar att denna minnesfest eller dödsmåltid har djupa rötter i hedendomen. Ränk[205] påvisar ett samband mellan kulten av de döda och huskulten hos nordosteuropeiska och nordasiatiska folk.

Mot åsikten att det skulle ha funnits anfäderskult i Norge, vilket har hävdats av Birkeli,[206] anför Christiansen följande: "Any attempt, however, to reconstruct, or merely to illustrate, pre-christian belief and cult from later folk tradition must avoid using such terms as "religion" and "cult" in too loose a sense. More especially when such studies are concerned with an experience common to all mankind, as is everything connected with death and burial. For on this occasion the human attitude is not essentially religious, compare the saga-stories - but is governed by feeling, stirred by the sense of a crisis, by a confrontation with factors unknown and therefore dangerous."207)

Hagberg närmar sig uppfattningen att det förekommit kult av de döda då hon säger: "Att på hedniskt sätt offra till de döda har varit en länge kvarlevande sed. Vid ett i Visby år 1659 hållet prästmöte påmindes prästerna bland annat om att de skulle avskaffa all vidskepelse hos allmogen 'med Samfund och offrande vid de dödas grifter'. Ända intill våra dagar ha spår av dylika trosföreställningar kvarlevat."208)

De resultat som vi här tagit del av kan med yttersta tvekan sägas ge belägg för den försiktiga bedömning som jag gör i kapitel 3:3, att det i vissa rituella handlingar i samband med död och begravning kan tänkas röra sig om rest av dödskult i vårt land.209)

Enligt vissa källor210) innebär förfäderskult i egentlig mening en fortlevande dyrkan av släktens döda. Det är svårt att ur de litterära källor som står oss till buds få fram otvetydiga uppgifter om förfäderskult, då det är vanskligt att skilja mellan denna och dyrkan av andra väsen än de hädangångna. Inte minst ledde religionsskiftet till en sammanblandning av de skilda kategorierna av övernaturliga väsen och de med dessa förbundna kultformerna. Går vi till folkbruk och folktraditioner från senare århundraden ser vi att de utgör en kategori för sig. Tidsavståndet till sena tiders folksed, vilken passerat inte endast trosskiftet mellan hedendom och kristendom utan också övergången från medeltida katolicism till protestantism, nödvändiggör att vi måste ha en starkt kritisk hållning till detta material. Det är mycket svårt, för att inte säga vanskligt, att ur folkbruk och folktraditioner från senare århundraden sluta sig till att sådan kult förekommit.

7. KRISTNADE FÖRESTÄLLNINGAR

I vårt land finner vi ovanpå äldre föreställningar om den dödes lott ett skikt av medeltida kristna begrepp, bland dem läran om skärselden - purgatorium.211)

Vår undersökning visar att gengångaren stundom uppenbarat sig omgiven av lågor. Det ligger nära till hands att förknippa denna föreställning med helvetet, men det kan också som Haavio212) menar vara fråga om föreställningen att de pinade själarna visar sig ovan jord omvärvda av skärseldens lågor.

I de flesta berättelser, där detta motiv ingår, kan man av gengångarens eget uttalande sluta sig till hans vistelseort. I en del fall finns ju Djävulen själv med i bilden, t ex i skepnad av en svart hund.213)

I ett tämligen stort antal uppteckningar framkommer tydligt den åsikten att det inte var den avlidne själv som gick igen utan att det var Djävulen som förskapade sig till den döde.214)

I en utfärdad föreskrift i 1571 års begravningsordning finns ett tydligt belägg för att denna föreställning varit rådande. Ett sådant yttrande i en allvarlig lagbok bestyrker att människorna vid denna tid synes ha haft en oerhörd skräck för att de avlidnas andar skulle "gå igen". Yttrandet gav auktoritet åt denna tro. Det enda säkra skyddet var att anförtro sig under Guds beskärm. För att förhindra tron att de döda uppenbarade sig i något visst syfte, och att man genom att uttala besvärjelser eller rabbla upp böner kunde få "spökelsen" att vika, ville Laurentius Petri driva det därhän, att det var Djävulens uppenbarelser. Han menade härvid sannolikt att Djävulen, som ju t o m förmådde att omskapa sig till en ljusens ängel, sålunda skulle låna den dödes gestalt. Då var det ju fara för att han kunde åsamka den dödes själ någon skada. Genom ett sådant synsätt fick kyrkoordningen nu ett tröstens ord att ge de ängsliga, ty den omnämnde även att om man gav sig under Guds beskärm, så kunde Djävulen icke göra den döde någon skada, ej heller de efterlevande.215)

Som vi har sett i det föregående216) är dock tron att det var den döde själv som gick igen antingen som "likspöke" eller i en förandligad gestalt vanligare. Föreställningarna förekommer parallellt och har ibland glidit in i varandra så att det kan vara svårt att skilja dem åt.

Det synsättet att det är Djävulen som går igen i den dödes ställe tyder på att den supranormala referensramen (eller intressedominansen) här finner ett funktionellt alternativ till gengångarföreställningen. Djävulen aktualiserar här den kristna föreställningen som moralist och som bestraffare av synd.217) Bestraffningen var en följd av att en normöverträdelse ägt rum. Av denna anledning har Djävulen kunnat "låna" den dödes kropp eller också har han under utövande av sin bestraffarroll låtit gengångaren visa sig för de levande såsom ett varnande exempel. I de allra flesta uppteckningar av vårt material kan vi tydligt utläsa att kristnade föreställningar har ingått i gengångartraditionen.218) Djävulen måste ses som en sida av gengångarens väsen. Denna föreställning ligger sannolikt till grund för tron att gengångaren kunde manifestera sig i skepnad av en svart hund.219) Vi kan i detta sammanhang tala om två slags domar, en "världslig" dom för normöverträdelser och en kristen, "biblisk" dom för begångna synder.220)

Av vad som ovan sagts kan vi se att den kristna föreställningen om Djävulen i hans många olika manifestationer i den folkliga gengångartron inte helt förmått uttränga eller ersätta den förkristna uppfattningen om gengångaren som gravgestalt.221)

Andra kristnade föreställningar är t ex begrepp som "saliga" eller "osaliga" döda. Till den förra gruppen räknas sådana döda som "kommit väl bort", medan man till den andra gruppen räknar sådana döda som på ett eller annat sätt förbrutit sig mot kristna normer. De hade exempelvis arbetat på en söndag och därmed inte helgat vilodagen. De hade varit ogudaktiga, hädat, missbrukat Guds namn, ohelgat nådemedlen, druckit alkohol, mördat eller begått självmord, dött oförberedda, varit dumdristiga och utmanande och till följd härav gått en för tidig död till mötes, flyttat gränsstenar eller spelat kort. Kort sagt hade de på ett eller annat sätt förbrutit sig mot de tio budorden och de av Gud fastställda lagarna.222)

I vissa rituella beteenden kan vi tala om kristnade föreställningar. Vid ett supranormalt möte med en gengångare skall man tilltala denne och i Guds namn fråga vad han går efter. Är formeln riktad mot gengångaren i fördrivande syfte är den en besvärjelse. När den vänder sig till honom i hans egenskap av en lidande varelse och användes för att hjälpa honom att bli fri från den förbannelse som gengångeriet innebär, är den en signelse.223) I den folkliga övertron har dessa båda former blandats med varandra så att fromhet och tilltro till magins verkningar blivit ett sammansatt helt. Vissa tider har denna oklarhet om gränsdragningen formerna emellan också funnits inom den katolska kyrkan, som i sina formler tangerat det magiska och vars präster och munkar brukat signelser som ofta passerat gränsen för det kyrkligt tillåtna.224) Vi ser här hur den förkristna föreställningen om namnets makt ingått konglomerat med judisk-kristna uppfattningar. Med anledning härav kan vi tala om en kristnad föreställning.225)

Föreställningen att vissa kroppsdelar besitter särskild makt har fått en kristnad betydelse.226) Hår och naglar borde grävas ner och ibland följa med den döde i kistan. Annars kunde kanske en trollkarl eller Djävulen använda sig av dessa föremål och därmed få makt över den döde.227) En död ville även ha med sig utfallna tänder, avhuggna fingrar eller andra förlorade kroppsdelar i kistan. Han ville inte uppstå stympad på den yttersta dagen, ty vår Herre kunde då komma att kräva att människan hade alla de kroppsdelar i behåll, som han från begynnelsen hade skapat henne med.

Även jordfästningen har fått en kristnad innebörd. Kyrkogården är en invigd plats och "Guds åker". Den som inte får vila i vigd jord blir en död utan status.228)

Prästen har i kristnade föreställningar till stor del övertagit de trollkunnigas, dvs de "klokas" och "synskas" roll när det gäller att ha makt över gengångare. Han tillskrivs större makt än de trollkunniga, ty misslyckades dessa med att fördriva en gengångare, vände de sig oftast till prästen. Särskilt namnkunniga präster troddes ha studerat svartkonstböckerna i Wittenberg. De hade därigenom blivit i stånd att genom besvärjelser betvinga det onda eller att "mana" Djävulen.229) Prästen ansågs som Guds representant och hade med anledning härav makt att förödmjuka och fördriva Djävulen. Han kunde också se och höra fördolda ting samt läsa ned gengångare i graven.230) Ju större gudsman prästen var desto skickligare var han i att mana bort spöken.231) Han måste vid själva "läsandet" ha prästkragen på sig och ha handboken med. Efter det han läst de vanliga bönerna, brukade han säga: "antingen du är från himmel eller helvete, så bjuder jag dig i Guds Fadrens, Sonens och den Helige Andes namn,att du går bort."232) Det hjälpte inte alltid att han manade ned den döde, och i så fall måste han tillgripa det medlet att ånyo jordfästa honom.233)

Vissa präster som var utrustade med förmågan att "se" fördolda ting, tilltroddes förmågan att, exempelvis vid jordfästningen av ett lik, kunna se om den döde "sluppit väl bort", dvs om han dött "salig" eller "osalig".234)

Vi finner även kristnade föreställningar av ödestron i gengångartron. Man fruktade särskilt sådana döda, vilka inte dött en naturlig död utan ljutit "bråddöden" antingen genom egen förskyllan eller genom att andra förorsakat den.

Som vi konstaterat i ett tidigare sammanhang235) hade sådana döda i allmänhet inte hunnit "bereda sig" för sin hädanfärd; på grund härav var de predestinerade för genfärd. De som omkommit av våda hade "gått Gud i förväg" och hade genom det anomala dödssättet förkortat sina av Gud förutbestämda dagar. Särskilt självmördare hölls för osälla. Sådana som självmant förkortat sitt liv fick sväva i rymden mellan himmel och jord ända till domedag.236) I detta synsätt kommer den kristnade ödestron oss till mötes på ett utpräglat sätt.

I de olika gengångarföreställningarna kan utläsas rester av förkristen tro och livspraxis samt undertryckta katolska idéer, vilka existerat sida vid sida med lutherdomen. Dessa föreställningar har bildat ett konglomerat som det ibland kan vara i det närmaste omöjligt att sära på. Linderholm,237) som ingående diskuterat detta problem och kommit fram till liknande slutsatser, påvisar att det här rör sig om "gesunkenes Kulturgut".

8. DRAG AV ANDRA ÖVERNATURLIGA VÄSEN

Förutom anknytningen till Djävulen i föregående avsnitt uppvisar gengångartron drag som man normalt brukar tillskriva andra övernaturliga väsen såsom skogsrået, bysen, tomten, maran m fl. Till denna kategori av övernaturliga väsen kan vi dessutom räkna gasten. Han intar dock en särställning bland dessa väsen.238)

Maraföreställningen har nära anknytning till gengångartron genom att den även kallas "sending" eller "uppvakning", dvs en från graven uppstigen död.239) Även om maran i princip hos oss inte uppfattas som en gengångare, förekommer det dock både memorat och sägner i vilka en död såsom mara plågar en människa.240)

Vi kan här tala om överensstämmelser men måste låta frågan om hur draget inlemmats i gengångartraditionen stå öppen.

Anknytningen till skogsråtraditionen och tomteföreställningen kan tänkas härleda sig från rådare-komplexet. Vi har i det föregående241) berört sådana aspekter och hänvisar härmed till detta avsnitt.

Gengångaren uppvisar även drag som överensstämmer med gasttraditionen. Det är kanske dock inte helt korrekt att kalla gasten "annat övernaturligt väsen". Visserligen uppvisar han drag som är karakteristiska för sådana väsen, men ordet "gast" betecknar ofta en osalig gengångare.242) Det är som vi ser en glidande övergång mellan de båda begreppen.

Gengångaren är inte traditionsdominant utan förekommer över hela landet. Han har ibland dragit till sig motiv som vanligtvis förknippas med andra väsen. Vi kan här tala om motivattraktion.243)

I tidsmässigt närliggande gengångartraditioner244) tenderar gengångaren att uppfattas på ett mer "andligt", "spiritualistiskt" sätt. I denna mer förandligade form uppfattas han som mindre numinös. Farligheten kan kvarstå, men den är inte lika dominerande som i bondesamhällets föreställningar. De båda föreställningskomplexen har benägenhet att glida in i varandra.

Som ovan framhållits finns dock i många fall klart markanta skillnader. Medan tremendumdraget i gengångarupplevelserna dominerar bondesamhällets föreställning, uppvisar gengångaren i spiritualistisk föreställning övervägande fascinosumdraget. Bondesamhällets gengångare var i gemen farlig för den levande, medan den spiritualistiskt uppfattade gengångaren sällan var det.245)

Gengångaren med spiritualistiska drag uppvisar mer "andlighet" och upptar flera drag, vilka återfinns inom shamanismen.246) I manifestationer av detta slag kan det hos den som hade upplevelsen i fråga ha rört sig om sådant som Arbman kallar "ecstasy or total suggestive absorption in the object of belief."[247]

Noter till kapitel 2. OLIKA GENGÅNGARFÖRESTÄLLNINGAR

1. Almquist 1983 s. 6 ff, 14-143
2. Ranke, K. 1951 s. 371 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 193. Paulson 1964 s. 130 ff, Röhrich 1967 s. 277
3. Rosén 1918 s. 39-109, Schmidt 1930 s. 62 ff, Hagberg 1937 s. 1-14
4. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 B:2 s. 10 ff, Almquist 1983 s. 12, 142. Jfr Berg-Svensson 1969 s. 180 f
5. Se not 4
6. Se not 4
7. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod g:1-9. Se även denna avhandlings kapitel 2: Inledning not 4.
8. Arbman 1927 I s. 90-155, 255 f, 1927 II s. 1-184, 1928 passim, 1931 passim, von Sydow 1935 s. 95-159, Hagberg 1937 s. 9 f, 499-585, Harva 1945 s. 101-113, Hultkrantz 1953 s. 32 f, 391 ff, Paulson 1958 s. 273 ff, 1960 s. 84 f, Petzoldt 1968 s. 49 f. Se även Hyltén-Cavallius 1863-68 del I s. 470-503, del 2 s. 422 ff, Straubergs 1949 s. 16 f, Ranke, K. 1951 s. 361 ff
9. Hagberg 1937 s. 122 f. Se även Berg-Svensson 1969 s. 180 f, Ström, F. 1967 s. 207 ff
10. Hagberg 1937 s. 122 f. Hagberg säger här: "Det var mycket noga med att lägga igen likets ögon, med ögonen öppna får man ej sova i den eviga sömnen. Det sades även, att ligger den döde och tittar upp, så bebådar det ett nytt dödsfall, liksom ifall något av ögonen åter skulle öppna sig. Den döde väntar då någon efter sig, och träffar hans blick någon levande, drar han honom med sig i graven. Denna tro är allmänt spridd ej blott i Europa. Av rädsla för likets ögon gick man vid igenläggandet helt försiktigt bakom den döde. 'Det är inte bra', plägade man säga, 'om det göres så.' (Små.)". Se även Ström, F. 1967 s. 214
11. Se not 8. Se även Rosén 1918 s. 251, Arbman 1927 I s. 211 ff, Boas 1940 s. 597, Christiansen 1946 s. 6, Thompson 1946 s. 258, Edsman 1947 s. 22 f, Hultkrantz 1953 s. 11 ff, 269, 395 f, 464-480, de Vries 1956-57 Bd I s. 173 f, 217-241, Paulson 1958 s. 11 ff, 237 ff, 286, 355. Paulson säger här: "Wenn man einen Toten oder den Totengeist vielfach auch 'Seele' nennt und das Gebiet des Totenglaubens mit demjenigen des Seelenglaubens zusammen behandelt, so ist hier doch ein grundsätzlicher Unterschied zu machen." (s. 355) (Han hänvisar i detta sammanhang till Kurt Ranke (Ranke, K. 1951 s. 28 f) som säger: "In der Tat kommen, darauf wurde schon mit aller Deutlichkeit hingewiesen, im Brauchtum um den Dreissigsten, wie bei jeder anderen Erscheinung des Totenkultes auch, Anschauungen beider Art vor: Vorstellungen von einem Seelenglauben mischen sich mit denen von körperlichen Weiterleben der Toten."), 369, 1960 s. 84 ff, 1964 s. 127 ff. Jfr Tylor 1871 Vol I s. 435, Straubergs 1949 s. 7-131
12. Christiansen 1946 s. 6
13. Se not 11
14. Se not 11
15. Hultkrantz 1953 s. 32 f
16. Se not 8-12, 17
17. Edsman 1947 s. 22 f, de Vries 1956-57 Bd I s. 229. Se även Arbman 1927 I s. 90 ff
18. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod c:1-6
19. Se not 1
20. Gaavio 1947 s. 163. Se även Hagberg 1937 s. 491-511
21. Hagberg 1937 s. 396-409, 494-511, Haavio 1947 s. 155 ff, Pentikäinen 1969 s. 87 ff
22. Se not 11. Se även von Unwerth 1911 s. 17 ff, 54 ff, Rosén 1918 s. 33-

109, Landtman 1919 del VII s. 35 ff. Landtman hänvisar till de bibelställen, vilka enligt hans mening ger stöd för tron på spöken och gengångare. Först nämner han Matt. 14:25-27: "Men under fjärde nattväkten kom Jesus till dem, gående framöver sjön. När då lärjungarna fingo se honom gå på sjön, blevo de förfärade och sade: 'Det är en vålnad,' och ropade av förskräckelse. Men Jesus begynte strax tala till dem och sade: 'Varen vid gott mod, det är jag, varen icke förskräckta'." Därpå nämner han Luk. 24:36-39: "Medan de nu talade härom; stod han själv mitt ibland dem och sade till dem: 'Frid vare med eder.' Då blevo de förfärade och trodde att det var en ande de sågo. Men han sade till dem: 'Varför ären I så förskräckta, och varför uppstiga tvivel i edra hjärtan? Sen här är mina händer och mina fötter, och sen att det är jag själv; ja, tagen på mig och sen. En ande har ju icke kött och ben, såsom I sen mig hava.'" Schmidt 1930 s. 62 ff, Hagberg 1937 s. 1-14, Eskeröd 1947 s. 25, Haavio 1947 s. 159-174, Hultkrantz 1953 s. 31 ff, 464-480, de Vries 1956-57 Bd II s. 187 ff, 218-233, Paulson 1960 s. 84-118, Carlsson 1970 Bd 2 s. 136 ff, Pleijel 1970 s. 224 f, Bäckman 1975 s. 91-110. Jfr Hyltén-Cavallius 1863-68 del 1 s. 470-503, del 2 s. 422

23. Pentikäinen 1969 s. 98
24. Ibid., Jfr Nylund 1917 s. 203 ff
25. Hagberg 1937 s. 491-507
26. Haavio 1947 s. 155-175
27. Pentikäinen 1969 s. 98
28. Ibid., s. 92
29. Haavio 1947 s. 155-175, Pentikäinen 1969 s. 98. Se även Pentikäinen 1968:a s. 49
30. Pentikäinen 1969 s. 97. Se även denna avhandlings kapitel 2:7 not 222
31. Hagberg 1937 s. 552 ff, 617 ff
32. Pentikäinen 1969 s. 97, af Klintberg 1972 s. 30 ff. Jfr Nylund 1917 s. 203 ff, Hagberg 1937 s. 491 ff
33. Hagberg 1937 s. 371 ff, Simonsuuri 1961 C 297
34. Pentikäinen 1969 s. 97
35. Thompson 1933 E 410-419, Simonsuuri 1961 C 26-51, 201-300
36. Hagberg 1937 s. 549 ff, Pentikäinen 1969 s. 97. Se även Thompson 1933 E 323:1-2, 371, 412, 415, Christiansen 1958 4030, Simonsuuri 1961 C 121, 126, 401, 411, 431, 436, 441, 446. Jfr Straubergs 1949 s. 16 f
37. Se not 36
38. Hagberg 1937 s. 207-218, 551, Pentikäinen 1969 s. 97, Thompson 1933 E 412, 415, Simonsuuri 1961 C 435, 441, 446, 451, 456
39. Thompson 1933 E 324, 361, 381, Hagberg 1937 s. 144 ff, Simonsuuri C 456
40. Hagberg 1937 s. 553 f, Pentikäinen 1969 s. 97, Thompson 1933 E 231, 413, Simonsuuri 1961 C 421, 701-766
41. Se not 21
42. Thompson 1946 s. 256
43. Haavio 1947 s. 155-175, Ström, F. 1967 s. 200 f. Se även Ström, Å. 1967 s. 70 f
44. Dessa företeelser behandlas längre fram i kapitlet under moment 6 och 7.
45. Hagberg 1937 s. 549, de Vries 1956-57 Bd I s. 267 ff. Jfr Schimdt 1930 s. 67
46. Se not 7
47. Arbman 1927 I s. 86 ff, Boas 1940 s. 607, Hultkrantz 1953 s. 15 ff
48. Se not 11
49. Hultkrantz 1953 s. 395. Jfr Harva (intill 1928 Holmberg) 1917 s. 23-37
50. Se not 8-10, 17
51. Hagberg 1937 s. 124 ff
52 de Vries 1956-57 Bd I s. 230 f. de Vries beskriver "draugr" så här: "Ein solcher Toter heisst *draugr,* ein Wort, das ursprünglich ihn als Schaden zugefügendes Wesen andeutet. Der draugr wird gewöhnlich beschrieben als ein Wesen mit bläulicher Farbe und gross wie ein Rind, was deutlich das Aussehen einer aufgedunsenen verwesenden Leiche wiedergeben soll. Die *draugr* - Geschichten enthalten gewöhnlich

zwei Motive: der Spuk fängt an, die Lebenden heimzusuchen und macht ihnen schliesslich das Verbleiben unmöglich... Das zweite Motiv ist das Niederkämpfen des Spuks, gewöhnlich, indem man ihn in seinem Grab besucht und ihn dort an einem Ringkampf überwindet."

53. Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod g:2,7-8, j:5, k:3,5-6, o:2,4-5
54. Hagberg 1937 s. 634 f, Christiansen 1946 s. 5 ff
55. Hagberg 1937 s. 506, 597 ff, af Klintberg 1972 s. 30, Nr 243 s. 196. Jfr Nilsson-Bergstrand 1958-62 del III s. 181 ff
56. Se not 7
57. Se not 8
58. Almquist 1983 s. 13 bokstavskod w:1-2
59. Ibid., bokstavskod w:3
60. de Vries 1956-57 Bd I s. 213, Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid Bd 3 1958 s. 438 ff (Döden och de döda: kristen tradition, Edsman), Bäckman 1975 s. 95 ff
61. Se not 46
62. Se not 15
63. Se not 11-12, 15-17
64. Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod g:1-9, w:1-5
65. Christiansen 1946 s. 5. Se även Edsman 1947 s. 22 f. Jfr Arbman 1927 I s. 90 ff
66. Harva 1945 s. 101, de Vries 1956-57 Bd I s. 91 ff, 140 ff, 192 ff
67. Jfr not 58-60. Se även Rosén 1918 s. 41
68. Bäckman 1975 s. 97 ff
69. Paulson 1964 s. 127-164
70. Ibid., s. 164. Se även Bäckman 1975 s. 97 ff
71. Se denna avhandlings kapitel 2:7 not 212-220. Se även von Unwerth 1911 s. 54 ff, Hultkrantz 1953 s. 464-480, de Vries 1956-57 Bd II s. 187 ff, 218-233, Paulson 1960 s. 84-118, Bäckman 1975 s. 91-110
72. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod k:1-7 (Vi ser här att gengångaren i sammanlagt 283 fall uppfattats såsom farlig, medan han i sammanlagt 105 fall uppfattats såsom ofarlig.)
73. Christiansen 1946 s. 5-17, Ranke, K. 1951 s. 375, Hultkrantz 1953 s. 464 ff, de Vries 1956-57 Bd I s 85-100, 187 ff, 231 ff
74. de Vries 1956-57 Bd I s. 89
75. Se not 4-5
76. Jfr Christiansen 1946 s. 5 f, 15, Honko 1962 s. 244
77. Jfr Otto 1917 s. 27 ff, Ehnmark 1939 s. 175 ff, Hultkrantz 1953 s. 292, 1954 s. 51 f, Honko 1962 s. 244 f
78. Ström, F. 1967 s. 111
79. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 76-77
80. Mensching 1957 s. 21 ff, Honko 1962 s. 110 ff, Tillhagen 1968 s. 35 ff. Jfr af Klintberg 1973:b s. 36 ff. Enligt folktron var det "kloka" eller "synska" människor som var utrustade med "makt" och "kraft". Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 188-194
81. Honko 1962 s. 112, 244 f. Jfr af Klintberg 1973:b s. 36 ff, 74 ff
82. Jfr Honko 1962 s. 244, Pentikäinen 1968:a s. 47-57
83. Hultkrantz 1953 s. 300, Honko 1962 s. 244 f
84. Se not 72-77
85. Honko 1962 s. 112 f
86. Ibid.
87. Se not 10, 63, 148. Jfr Ehnmark 1939 s. 175 ff, Christiansen 1946 s. 5, Hultkrantz 1953 s. 300, 1978 s. 103, Bäckman 1975 s. 86, 1978 s. 36 ff
88. Hagberg 1937 s. 542 f. Hagberg skriver så här: "Man måste alltid tala med den döde, som visar sig, ty annars får denne sedan ingen ro, men som en död aldrig först kan yttra sig, skall den levande alltid först tilltala honom och fråga varför han ej får ro i sin grav och vad det är han söker efter."
89. Ibid. s. 542 f. "En del säga, att man därvid aldrig skall kalla den döde vid namn utan endast säga du, men andra åter hålla före, att man måste nämna den dödes namn och det stundom ej mindre än tre gånger." Se

även denna avhandlings kapitel 3:1 not 62

90. Ibid., s. 438
91. Ibid., s. 437
92. Nordland 1976 s. 179 ff. Jfr Tillhagen 1965 s. 70
93. Se not 1-2, 5-6, 19-21, 76-77
94. Almquist 1983 s. 9 bokstavskod p:3, Ranke, K. 1951 s. 17, 359 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 193, 347
95. Se not 94. Se även Bringéus 1981 s. 92 f
96. Ranke, K. 1951 s. 320. Se även denna avhandlings kapitel 2:4 not 97-98. Som en förklaring till denna tankegång skriver Kurt Ranke detta: "Diese uns heute unverständliche Fernsymphatie findet ihre sinngemässe Deutung in der frühen und, wie ich zeigen konnte, auch bei den Indogermanen gemeinbekannten Sitte, den Toten dreissig oder vierzig Tage im Hause zu behalten. Hier, in dieser zeitlich beschränkten Teilnahme am lebendigen Wesen der Hausführung, an der Fest-, Tisch- und Bettgemeinschaft, an den Rechten und Pflichten des Sozialgefüges ist der Anlass zu den oben angeführten Rechtsitten zu suchen. Und hier liegt nun auch keine Fernsymphatie mehr vor, denn der Tote lebt noch diese Zeit über als pater familias inmitten seines Besitzes und seiner Hausgemeinschaft, als der eigentliche und einzige Initiator alles Geschehens in diesem seinem Gemeinwesen. Diese, dem frühen Vorstellungsbereich integrierende Rechtsstellung des Verstorbenen hat sich aber auch in jenen Zeiten erhalten, in denen die Bestattung kurz nach dem Tode und demzufolge eine lokale Trennung zwischen Totenaufenthaltstätte und Hinterlassenschaft schon im individuellen Totenkult stattfand."
97. Se not 8-11
98. Se även denna avhandlings kapitel 2:3 not 94-96
99. Jfr Hagberg 1937 s. 545-578
100. Se not 17
101. Se denna avhandlings kapitel 2:2 not 46-57
102. "Gasten" är ett dödsväsen som har avpersonaliserats och demoniserats. Han kan ses som ett nattligt skräckväsen, och det centrala i folktron kring honom är inte i första hand varför han visar sig, utan hur han gör det. Karaktären i ordet "gast" är svår att definiera, främst därför att det inte har en enhetlig innebörd i hela traditionsområdet. Betydelsen är vidast i södra Sverige, där traditionerna tenderar att sammanfalla med spöktraditionerna: gasten är här ett osaligt demoniserat dödsväsen i allmänhet. Längre norrut är gasten i regel ett speciellt slags dödsväsen, som är osaligt därför att den döda kroppen inte vilar i vigd jord. Det är viktigt att betona att "gast" betecknar både sådana döda som vilar i kyrkogårdsjorden och sådana som är osaliga därför att deras kroppar inte vilar i vigd jord. "Mylingen" är ett mördat, odöpt barn och "strandvaskaren" är vålnaden av en drunknad. Han kan även kallas "strandväling" eller "strandvrak". "Lyktgubben" är en osalig lantmätare som under livstiden dragit falska gränser. Han kallas även "skälvrängare". Alla dessa väsen förekommer i vissa delar av Sverige under namnet "gast" (eller sammansättningar med gast som "gastunge", "strandgast" eller "skälgast"). Det är också fallet med vålnaden av en död, som blivit stående ute i naturen efter soluppgången därför att han inte i tid hunnit ned i graven; han kallas oftast "dagståndare" eller "middagsgast". Jfr af Klintberg 1972 s. 30 ff, 1973:a s. 5-18, Hagberg 1937 s. 545-599, von Sydow 1935 s. 113 ff, Bibeln, 1917 års översättning GT 5 Mos.19:14, 27:17, Jes. 13:21, 34:14
103. Se not 102
104. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod c:1-10
105. Ibid., bokstavskod c:2-3. Jfr Hagberg 1937 s. 546 f, 650 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 233 ff
106. Jfr not 101
107. Jfr Eskeröd 1971 s. 169 ff
108. Hyltén-Cavallius 1863-68 Del I s. 492 f, de Vries 1956-57 Bd I s. 197, 448 ff. de Vries skriver: "Die allgemeine Erinnerungsfeier der Toten

war im germanischen Raum die Julzeit, die auch den eigentümlichen doppelten Charakter eines Fruchtbarkeits- und eines Totenfestes zeigt." (s. 197)

109. Hagberg 1937 s. 650
110. de Vries 1956-57 Bd I s. 197
111. Ibid.
112. Ibid.
113. Hagberg 1937 s. 660
114. Ibid., s. 660 f. Jfr von Sydow 1935 s. 115, de Vries 1956-57 Bd I s. 197
115. von Sydow 1935 s. 115 f, Hagberg 1937 s. 533 ff, 660 f, Christiansen 1946 s. 65 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 197. Se även Rehnberg 1965 s. 170-203. Jfr Ranke, K. 1951 s. 16: "Die indogermanische Totengedenktage und ihr Brauchtum gehören in den grossen Vorstellungskreis vom 'Lebenden Toten'". Es ist dies eine Anschauung, die seit altersher bekannt und auf der ganzen Erde verbreitet, sich bis in die neueste Zeit in zahlreichen Sitten und Gebräuchen, Glaubensformen und Sagen erhalten hat."
116. Hagberg 1937 s. 661
117. von Sydow 1935 s. 115 f, Christiansen 1946 s. 67 f, Liungman 1957-69 Bd IV Liu 816 s. 272 f, de Vries 1956-57 Bd I s. 233
118. de Vries 1956-57 Bd I s. 449
119. Ibid., s. 450 f. Som sådana folkliga bruk räknas seden att klä ut sig och föreställa vissa djur, t ex julbock. de Vries skriver här: "Mit diesen menschlichen Maskenumzügen gehen im Reiche des Dämonischen ähnliche Erscheinungen parallel, wie die Wilde Jagd u.dgl. Diese Dämonen sind oft tiergestaltig; besonders Pferd, Hund und Hirsch werden in den Darstellungen bevorzugt. Man darf wohl annehmen, dass hier wie sonst die Glaubensvorstellungen sich im Anschluss an rituelle Handlungen entwickelt haben: die kultischen Umzüge dürfen wohl als das primäre gelten, während die durch den Luftraum schwärmenden Geisterheere dazu ein übernatürliches Gegenstück bilden."
120. Christiansen 1946 s. 67 f
121. Liungman 1957-69 Bd IV Liu 816 s. 272 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 252
122. Christiansen 1946 s. 68. Se även denna avhandlings kapitel 2:4 not 117, 121
123. Sundén 1966 s. 51 ff. Sundén uttrycker identifikationen med en person i den religiösa traditionen så här: "Att identifiera sig med en person i den religiösa traditionen innebär även att uppta gudens roll, men detta i sin tur innebär möjligheten att i anslutning till kontexten antecipera, hur t ex Guden i ett visst läge kommer att bete sig, alltså 1. dels en handlingsberedskap, 2. dels en *varseblivningsberedskap*. Vanligen har man i religionspsykologiska samman-hang blott beaktat det första momentet och därigenom att man försummat det andra utestängt sig från en möjlighet att förstå religiös erfarenhet just som *erfarenhet*."
124. Se denna avhandlings kapitel 1 A:2 not 25, Almquist 1983 bokstavskod g:1-9 s. 7. Jfr Ringgren 1974 s. 107 f
125. Hagberg 1937 s. 532 f. Hagberg har valt att definiera begreppet vålnad på följande sätt: "När en människa går igen efter döden, är det icke den döde själv, icke hennes kropp utan hennes hamn, vård eller vålnad, vilken kan komma och gå efter behag liksom en skugga efter den levande. Spöket, det är människans vård, vålnad." Se även Hultkrantz 1953 s. 394 ff, 464-480, de Vries 1956-57 Bd I s. 221 f
126. Hultkrantz 1953 s. 303. Se även denna avhandlings kapitel 2:2 not 56-57
127. Hagberg 1937 s. 547
128. Bibeln, 1917 års översättning GT 1 Mos. 9:4-5: "Kött som har i sig sin själ, det är sitt blod, skolen I dock icke äta. Men edert eget blod, vari eder själ är, skall jag utkräva ..." Jfr 3 Mos. 17:14-16, NT Joh.6:53-54, Rom.3:25, 5:9. Samtliga dessa bibelställen låter oss ana att andemeningen i dem är att livet är i blodet. När någon ger sitt

blod, offrar han därmed sitt liv. Jfr Arbman 1927 I s. 167 ff, Hagberg 1937 s. 547 ff, Hultkrantz 1953 s. 76, 166-179

129. Arbman 1927 I s. 167 ff, Hultkrantz 1953 s. 166-179. Jfr Hagberg 1937 s. 547 ff, 600 ff, Feilberg 1893 s. 8-41, Lönnberg 1911 s. 110 ff
130. Se not 17. Se även not 8-12
131. Hagberg 1937 s. 548. Se även Ehnmark 1939 s. 93 f
132. Se not 89
133. Hagberg 1937 s. 548
134. Ibid.
135. Jfr not 8-12, 17
136. Se not 72-78
137. Se not 11, 17
138. Jfr Tillhagen 1962:b s. 36-47, Sundén 1966 s. 52 ff, 495 ff, Jech 1967 s. 55 f, Röhrich 1973 s. 25 f, Isler 1973 s. 156
139. Se not 124. Se även Röhrich 1973 s. 25 samt denna avhandlings kapitel 3:1 not 83 i vilken Röhrich utförligt citeras. Jfr Hagberg 1937 s. 548
140. Hagberg 1937 s. 531 ff, 578 ff. Se även de Vries 1956-57 Bd I s. 222 ff
141. Hagberg 1937 s. 582. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 33-35
142. Jfr Honko 1962 s. 249 ff, 383 ff, 441 ff, Hagberg 1937 s. 531 ff, Röhrich 1973 s. 25 f
143. Hultkrantz 1953 s. 154, 233 f, 364-383, 1968:b s. 67 f. I sisnämnda arbete definierar Hultkrantz skyddsandetron på följande sätt: "den enskilde individen - vem som helst - och vanligen på eget initiativ träder i direkt, personlig beröring med andevärlden. Under gynnsamma förutsättningar får han i vision besök av de övernaturliga väsendena som ger honom sitt skydd. Det är som garanter för de enskilda människornas liv och lycka de övernaturliga makterna benämnes skydds-andar. Och skyddsandetron kan också den sägas vara typisk för de nordamerikanska indianernas religion." Jfr Hultkrantz 1978 s. 123 ff. Se även Arbman 1963-70 Vol. II s. 573 ff
144. Honko 1962 s. 251. Se även Bäckman 1975 s. 129-139, 1978 s. 48. Jfr Thompson 1933 E 300-380, Simonsuuri 1961 C 401, 411
145. Honko 1962 s. 227. Jfr Thompson 1933 E 300-380, Simonsuuri 1961 C 401, 411
146. Otto 1917 s. 26 ff, 1923 s. 37 ff, 65. Jfr Thompson 1933 E 200-284, Simonsuuri 1961 C 421, 441, Hultkrantz 1953 s. 510
147. Otto 1917 s. 26 ff, 1923 s. 37 ff, 65. Jfr Ehnmark 1939 s. 175, 203 ff, Mensching 1957 s. 75, 108 ff
148. Se not 87. Jfr Thompson 1933 E 220-246, Simonsuuri 1961 C 493, 494. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 141
149. Almquist 1983 s. 8 ff bokstavskod l:1-10, m:1-9, q:1-8
150. de Vries 1956-57 Bd I s. 300 ff, Ström, F. 1967 s. 221-233. Jfr Rosen 1918 s. 110-127, af Klintberg 1965 s. 7-63
151. Schmidt 1930 s. 130 ff, Arbman 1939 s. 24 ff, Ehnmark 1939 s. 73 ff, 99 ff, 175 f, 192-211, Hultkrantz 1953 s. 292 ff, 342-383, Mensching 1957 s. 32 ff, 91-112. Jfr Christiansen 1946 s. 62 ff, Arbman 1963-70 Vol. II s. 573-605, Vol. III s. 292-351, Bäckman 1975 s. 86 ff, 104 ff
152. Ehnmark 1939 s. 175. Jfr Hultkrantz 1953 s. 292 ff
153. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 5, 11. Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 154
154. Edsman 1946 s. 145 ff, 176. Jfr Hultkrantz 1953 s. 256, 342-383, de Vries 1956-57 Bd I s. 275 ff
155. Edsman 1946 s. 176
156. Se not 5, 8-10, 72-78, 82-87
157. Hagberg 1937 s. 512-530. Hagberg uppräknar här en hel rad olika benämningar på offerhögar, t ex offervåle, ökvål, varp, val, likvål, vål, våle, risvål och kummel; ris- eller offerbål, stighög, värpe (varpa=kasta); kummel, stenkummel, offerhög, offerstack, vårdkase, risgubbe, röse, spökhög, vård- eller offerkast, offer- eller risvål, rör, russ, röse, manvarp och kavel- eller kallvarp. "Utgjordes högen i det stora hela av sten, benämnes den vanligen kummel, röse eller rör." Jfr Hagberg

1929 s. 12-33. Se även Hultkrantz 1953 s. 299 ff. Jfr Hultkrantz 1954 s. 40, 47 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 187 ff, 284 ff

158. Hagberg 1937 s. 514
159. Hultkrantz 1953 s. 299 ff. Jfr Schmidt 1930 s. 65 ff
160. de Vries 1956-57 Bd I s. 83-105, 141 ff
161. Se not 8-12, 17. Se även Hagberg 1937 s. 122 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 190 ff, 286 ff
162. Hultkrantz 1976 s. 49 ff, Tillhagen 1968 s. 8 ff
163. Hultkrantz 1976 s. 52. Jfr Hagberg 1937 s. 540 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 295 f, 321-335, Arbman 1963-70 Vol. II s. 575-631, Vol. III s. 292-366, Bäckman-Hultkrantz 1978 s. 9-27, 40-62, 62-90, 94-106
164. Tillhagen 1968 s. 9 ff, 24, Hultkrantz 1976 s. 53. Jfr Bibeln, 1917 års översättning GT 1 Sam.28:7-15: "Då sade Saul till sina tjänare: 'Söken upp åt mig någon andebesvärjerska, så vill jag gå till henne och fråga henne'. Hans tjänare svarade honom: 'I En-Dor finnes en andebesvärjerska ...'"
165. Se not 4, 73, 75-78, 80-81, 149-152. Se även Hagberg 1937 s. 542. Hagberg skriver: "Det har hos oss i senare tider funnits många trollgubbar och trollkäringar, vilka varit beryktade för och förfarna i konsten att uppkalla de döda. Bland andra omnämnes soldaten Hög på Brestorp i Småland, vilken levde på 1830-talet, och skåningen Trane Mattes. En gubbe uppe i Norrbotten vid namn Ahlström, vilken levde för en del år sedan och som förstod sig på allt möjligt, skulle även haft mycket med 'döfolk' att skaffa. Dödingarna lära ska ha reda på allt möjligt, som ingen människa känner till. De veta bland annat, hur sjukdomar skola botas, och kunna skaffa åter stulet gods."
166. Hultkrantz 1976 s. 57. Se även Tillhagen 1968 s. 10-30
167. Hultkrantz 1976 s. 57. Se även Tillhagen 1968 s. 10-30
168. Tillhagen 1968 s. 10. Jfr Hultkrantz 1976 s. 56
169. Jfr Almquist 1983 s. 8 bokstavskod 1:1-10
170. Hultkrantz 1976 s. 58. Jfr Arbman 1963-70 Vol. II s. 575-631, Vol III s. 292-366, Andrae 1968 passim, Tillhagen 1968 s. 10-30
171. Simonsuuri 1961 A 1-888, B 1-600, C 1-2000, D 1-1000. Jfr Honko 1962 s. 111 ff, Pentikäinen 1968:a passim
172. Hultkrantz 1976 s. 58, Bäckman-Hultkrantz 1978 s. 9-35, 40-62, 79 ff, 90-109. Jfr Arbman 1963-70 Vol. II s. 575-631, Vol. III s. 292-366
173. Hultkrantz 1976 s. 58. Som exempel på en kongruent varselvision anför Hultkrantz följande: "Veckan före Sundsvalls brand 1888 hade en synsk person en vision av hur staden fattade eld och brann ned. Branden förlöpte senare just på det sätt som denna person skildrat. Helt annorlunda måste vi uppfatta den gängse föreställningen att drömmer man om en eldsvåda kommer snart bröllop att stånda. I detta fall kan vi tala om en inkongruent varselvision."
174. Tillhagen 1968 s. 12
175. von Sydow 1935 s. 104 f. Jfr Liungman 1957-69 Bd VII s. 119 ff, 143 ff, Jacobson 1971 s. 135 f
176. Se not 173
177. Jfr not 151-153
178. Hultkrantz 1953 s. 353 ff. Jfr Liungman 1957-69 Bd VII s. 119 ff, 143 ff, Jacobson 1971 s. 133 f, Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) passim
179. Hultkrantz 1953 s. 353 ff
180. von Sydow 1935 s. 109
181. Hultkrantz 1953 s. 353 ff, von Sydow 1935 s. 109
182. Hultkrantz 1953 s. 374 ff. Jfr Wistrand-Pilotti (ed.) 1982 passim
183. Hultkrantz 1976 s. 58 ff, Tillhagen 1968 s. 11 f
184. Hultkrantz 1976 s. 61 ff. Jfr Liungman 1957-69 Bd VI s. 13-68, 203 ff, Ehnmark 1956 s. 1-10
185. Honko 1962 s. 110 ff, Tillhagen 1962:a s. 63-95, 1968 s. 24 f
186. de Vries 1956-57 Bd I s. 324-335, Hultkrantz 1976 s. 59 ff
187. de Vries 1956-57 Bd I s. 319 ff, Hultkrantz 1976 s. 59 ff. Jfr. Strömbäck 1935 s. 76, 127-198, Ränk 1949 s. 87 ff, Vilkuna 1956 s. 86 ff,

Findeisen 1957 s. 13 ff, 162-196, af Klintberg 1965 s. 27

188. Tillhagen 1962:a s. 48, 57. Jfr Arbman 1963-70 Vol. II s. 573-631, Vol. III s. 292-351, Findeisen 1957 s. 162-196, Hultkrantz 1973:b s. 32 ff
189. Strömbäck 1935 s. 76, 127-198. Se även Rosen 1918 s. 251, Arbman 1927 I s. 211 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 173 ff, 222 ff, Paulson 1958 s. 369
190. Bäckman-Hultkrantz 1978 s. 11. Shamanism definieras på detta sätt: "The central idea of shamanism is to establish means of contact with the supernatural world by the ecstatic experience of a professional and inspired intermediary, the shaman. There are thus four important constituents of shamanism: the ideological premise, or the supernatural world of the contacts with it; the shaman as the actor on behalf of a human group; the inspiration granted him by his helping spirits; and the extraordinary, ecstatic experiences of the shaman. Most definitions of shamanism disregard one or two of these constituents." Jfr Hultkrantz 1973:b s. 34. I detta arbete definieras shamanens roll så här: "We may now define the shaman as *a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members.*" Jfr not 166, 170, 187
191. Se not 190
192. Se not 166, 170, 187. Se även Bäckman-Hultkrantz 1978 s. 11, Hultkrantz 1973:b s. 34. Jfr Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 238 ff
193. Se not 184-187. Se även Hagberg 1937 s. 631 ff, Tillhagen 1968 s. 18 ff. Tillhagen exemplifierar denna föreställning genom att skriva följande: "Den som är född mellan 12-1 på natten har fallenhet att se syner. Söndags-barn skola mycket se är ett gängse uttryck. Tvättade man sig i samma vatten varmed man tvagit en död, kom man att se mer än andra. Mest allmän är dock den tron att den som är född på en söndag är synsk". Tillhagen ger några exempel på hur man skulle förfara för att bli synsk. "Kröp man under en likkista skulle man bli synsk." - "Torkade man sig med en handduk, som legat över en död, blev man i syne." Se även Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 238 ff
194. Se not 191-193
195. Tillhagen 1962:a s. 48, 57, 1968 s. 10-30, 155 f, Hultkrantz 1976 s. 59. Jfr denna avhandlings kapitel 2:4 not 108-122
196. Se not 43-45. Se även de Vries 1956-57 Bd I s. 206, 267 ff, Tillhagen 1968 s. 28, af Klintberg 1972 s. 20. Jfr Ström, Å. 1967 s. 63-88
197. Hultkrantz 1976 s. 57 f
198. Almquist 1983 s. 11, 14-99. De uppteckningar det gäller har följande arkivnummer:Skåne: Luf 4137:7-10, Halland: Luf 7715:5, Småland: Ulma 2685:5, Luf 7097:14-17, Luf 5835:34, Västergötland: Luf 7085:15-16, Ulma 1815:3 s. 65, 68, Ulma 2219:3 s. 107, Ulma 2750:3 s. 80, Ulma 3299:2 s. 128, Ulma 2760:3 s. 1, Dalsland: HA Döden 6. Gengångare. Se även not 208
199. Se not 157-158
200. von Unwerth 1911 s. 8 f, 17 ff, 36 ff, passim, Hagberg 1937 s. 43 ff, 176 ff, Ranke, K. 1951 s. 372 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 195 ff, Pentikäinen 1968:a s. 55, Bäckman 1975 s. 88, 1978 s. 25-52 (Bäckman hänvisar här till Lauri Honkos arbete "De finsk-ugriske folks religion - Illustreret Religionshistorie, ed. Assmusen-Laessø. Bd 1 København 1968 s. 154." Honko i sin tur ansluter sig till van Gennep, A. The Rites of Passage. London 1960.)
201. von Unwerth 1911 s. 36 ff
202. Bäckman 1975 s. 86 ff, 137, 1978 s. 25-52. Jfr Ränk 1949 s. 91
203. Ranke, K. 1951 s. 372 ff
204. de Vries 1956-57 Bd I s. 195 ff, 448 ff
205. Ränk 1949 s. 43 ff, 176 ff
206. Birkeli 1939 passim. Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 200
207. Christiansen 1946 s. 13 f. Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 206, Hultkrantz 1978 s. 102 ff

208. Hagberg 1937 s. 539. Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 198-199
209. Se denna avhandlings kapitel 3:3 s. 120-131. Jfr Hultkrantz 1978 s. 102 ff, Petzoldt 1968 s. 48
210. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid 1960 Bd V s. 119 ff, Förfäderskult, Ström, F. s. 119 ff, Edsman s. 122 ff, Honko s. 126 ff
211. Jfr not 210
212. Haavio 1947 s. 165. Se även Nylund 1917 s. 41 ff, 82 ff, 95 ff. Jfr denna avhandlings kapitel 2:2 not 58-60, 66-71. Se även Nilsson 1963 s. 89 f
213. Se not 33-35, 141. Se även Liungman 1957-69 Bd I s. 78 ff, Bd VII s. 229, af Klintberg 1972 s. 34 ff
214. Nylund 1917 s. 95 ff, Honko 1962 s. 441 ff, Tillhagen 1962:a s. 51. Jfr Hagberg 1937 s. 539
215. Nylund 1917 s. 95 ff: "Och hwar något spökelse wore på färde / at man thet intet sköter / ey heller ther före rädhes / vthan medh een rett troo giffuer sigh vnder Gudz beskerm / så förmå dieffuulen som spöker / ingen skada göra / hwarken honom som dödher är / eller them som effter leffua / äjw til theras siel." Jfr Karl XII:s Bibel 4.e uppl. 1776 2 Kor.11:13-14: "Ty sådana falske Apostlar, och bedrägelige arbetare, taga sig uppå Christi Apostlars person. Och thet är ock icke under: ty ock sjelfwer Satan förskapar sig uti ljusens Ängel." Bibeln, 1917 års översättning 2 Kor.11:13-14: "Ty de männen äro falska apostlar, oredliga arbetare, som förskapa sig till Kristi apostlar. Och detta är icke att undra på. Satan själv förskapar sig ju till en ljusets ängel." Se även Luk.22:31-32, Apg.10:38, Upp.12:9
216. Se not 61-62
217. Se not 135, 141-145. Se även Simonsuuri 1961 E 281, 286, 291, 501, 563, 801, 831, 841, Honko 1962 s. 441 ff
218. Honko 1962 s. 441 ff, Röhrich 1967 s. 282, af Klintberg 1972 s. 34 ff. Jfr Hagberg 1937 s. 650 ff
219. Se not 141
220. Jfr Honko 1962 s. 441 ff, Petzoldt 1968 s. 24 ff
221. Se not 71. Se även Edsman 1946 s. 153, 176, de Vries 1956-57 Bd I s. 164 ff, 212 ff, Honko 1962 s. 441 ff, Röhrich 1967 s. 281 f
222. Se not 22-35. Se även Thompson 1933 E 411, 412, Simonsuuri 1961 C 301, 311, 326, 336, 341, 356, 361, 366, 381, 386, 396, Hagberg 1937 s. 137, 520 ff, Tillhagen 1962:a s. 94 f. Jfr Bibeln, 1917 års översättning 5 Mos.19:14: "Du skall icke flytta din nästas råmärke, något råmärke som förfäderna hava satt upp i den arvedel du får i det land som HERREN, din Gud, vill giva dig till besittning." 5 Mos.27:17: "Förbannad vare den som flyttar sin nästas råmärke.", 5 Mos.5:7-21
223. af Klintberg 1965 s. 8. Jfr denna avhandlings kapitel 3:2 not 49
224. Ibid. 1965 s. 8
225. Hagberg 1937 s. 542 ff, 631, de Vries 1956-57 Bd I s. 298 ff. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 114. Jfr Bibeln, 1917 års översättning NT Mark.5:9, 16:17: "Och dessa tecken skola åtfölja dem som tro: genom mitt namn skola de driva ut onda andar ...," Luk.8:30, 10:17: "Och de sjuttiotvå kommo tillbaka, uppfyllda av glädje, och sade: 'Herre, också de onda andarna är oss underdåniga genom ditt namn'."
226. Hagberg 1937 s. 550, de Vries 1956-57 Bd I s. 284 ff, Tillhagen 1968 s. 26 f. Se även Bibeln, 1917 års översättning GT 1 Mos.18:2, 40:13, 2 Mos.23:14, 17, 4 Mos.22:28, Ordspr. 30:21, NT Matt.12:40, 26:34, 1 Joh.5:7-8
227. de Vries 1956-57 Bd I s. 284 f. Jfr Nylund 1917 s. 97
228. Hagberg 1937 s. 130, 212, 555 ff, 585 ff, Simonsuuri 1961 D 251. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 23-29
229. Hagberg 1937 s. 631 ff, Mensching 1957 s. 32 ff, 71 ff, 91-112, Edsman 1962 s. 63 ff, 87 ff, Tillhagen 1962:a s. 11, 51, 76 ff. Jfr även denna avhandlings kapitel 2:1 not 33-35, 2:6 not 188, 193-194
230. af Klintberg 1972 s. 35 f, Exempel 273-277 s. 209 ff, Thompson 1933 D 1711, E 443, Simonsuuri 1961 C 491, Hagberg 1937 s. 63 ff, Bibeln, 1917

års översättning NT Matt.10:1, Mark.6:7, Luk.4:36, 10:19: "Se jag har givit eder makt att trampa på ormar och skorpioner och att förtrampa all ovännens härsmakt, och han skall icke kunna göra eder någon skada." 1 Kor.15:24, Ef.1:21, 1 Petr.3:22. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 76

231. Hagberg 1937 s. 632
232. Ibid.
233. Ibid.
234. Ibid. s. 406 f. Hagberg omnämner i detta sammanhang några olika tydor som man använde sig av då man ville veta om en död blivit "salig" eller inte. "Om en präst i Virestad (Små.), som levde i början av 1600-talet, berättas det att när han jordfäste en död, såg han alltid upp mot kyrkspiran, för där satt då själen efter den döde, och när prästen hade kastat de trenne skovlarna mull, flög antingen en vit duva mot himlen eller en svart korp bort mot skogen. Och då visste han ju hur den döde hade det ställt." Vidare omnämner hon att det inte var ovanligt att man trodde att Skam kunde ta ej endast själen utan även kroppen. "När den rike Kjäll i Ljunghult (Hal.), vilken varit känd som en ogudaktig man och trollkarl, skulle begravas, var det en komminister Hallengren (komminister i Veinge och Tjärby 1788-1820) som förrättade jordfästningen, och han skulle därvid ha yttrat: 'det var ej mycket att kasta jord på fyra tomma bräder.' Han ville därmed säga, att det endast var en tom kista, som sänkts i graven. Det var en ej ovanlig tro, att Skam kunde ta ej endast själen utan även kroppen, och att så hade skett, därom var begravningsföljet övertygat." Se även Simonsuuri 1961 C 321, denna avhandlings kapitel 2:6 not 183-185, 2:7 not 230
235. Se not 43-45
236. Hagberg 1937 s. 553 ff
237. Linderholm 1918 s. 5 ff. Jfr de Vries 1956-57 Bd I s. 212 ff, Pleijel 1970 s. 224 f. Se även Hagberg 1937 s. 622 ff. Hon omnämner att stål som lades i kors var ett verksamt medel mot gengångare. Med Guds ord uppnåddes samma resultat. För samma ändamål kunde "Fader Vår" läsas tre gånger.
238. Liungman 1957-69 Bd II s. 184 ff, 189-213, Nr 505, 507 B s. 272 ff, Bd V s. 204-218, Bd VI s. 499 ff, 511 ff, Nr 1352 s. 537 ff. Jfr von Sydow 1935 s. 114, 122 ff. Se även denna avhandlings kapitel 2:8 not 240-241
239. Ibid., 1957-69 Bd VI s. 541. Jfr Arbman 1927 I s. 211, Strömbäck 1935 s. 156 ff, 173 ff, von Sydow 1935 s. 114
240. Se denna avhandlings kapitel 3:4 not 151, Almquist 1983 s. 11 f, 14-139 bokstavskod s:5. I det sistnämnda arbetet har de uppteckningar i vilka gengångaren erhållit drag av maran förtecknats så här: Skåne: Luf 1935:17, Luf 8117:14-15, s. 9-28, Blekinge: Luf 647:106, Luf 718:50, s. 27-32, Småland: EU 40181. Nm.Sp.195.bd.3., Luf 2872:1, Luf 5253:10, s. 37-52, Västergötland: VFF 555:5-8, VFF 450 fol. 788, VFF 2441:1-2, s. 57-74, Bohuslän: VFF 1117:15 s. 80-88 samt Lappland: EU 778 S&M s. 445, HA Döden 6. Gengångare s. 133-134
241. Se denna avhandlings kapitel 2:4 not 102-103, 2:5 not 138-148. Jfr de Vries 1956-57 Bd I s. 235 ff, 262 ff, Honko 1962 s. 244 ff, 383 ff, af Klintberg 1972 s. 21 ff
242. de Vries 1956-57 Bd I s. 235 ff, 262 ff, af Klintberg 1972 s. 31 f, 1973:a s. 10 ff. Jfr denna avhandlings kapitel 2:4 not 102-103, 3:1 not 142-158, 3:2 not 87-94, 3:3 not 64-66
243. Eskeröd 1947 s. 81. Jfr de Vries 1956-57 Bd I s. 234 ff, 262 ff, af Klintberg 1972 s. 52
244. Almquist 1983 s. 11 f bokstavskod s:7. Vi finner här att de uppteckningar av senare datum i vilka gengångaren erhållit "spiritualistiska" drag förtecknats på följande sätt:
Småland: KU.4661. Supranormala upplevelser (1972) s. 42-57
Gotland: EU.37011. Sp.195.bd.1.s.355-359 (1947) s. 60-63
Östergötland: KU.4661. Supranormala upplevelser (1971-72) s. 78-85
Södermanland: KU.4661. Supranormala upplevelser (1972) s. 98-101

Uppland: KU.4661. Supranormala upplevelser (1972) (4 st) s. 104-111

245. Med "spiritualistisk" menas i detta sammanhang att gengångaren uppvisar "förandligade drag", dvs att han saknar en påtaglig kroppslighet och massivitet. Han uppenbarar sig för att bevisa för den levande att livet efter detta skall ses som något ljust och positivt. Döden är en befrielse; en värld där den numinositet som tidigare förknippats med gengångare i princip nu är helt eliminerad. Se även Jacobson 1971 s. 19, 139, 147. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 159-166

246. Hultkrantz 1976 s. 58 ff, 1978 s. 123 ff, Bäckman-Hultkrantz 1978 s. 19 ff, Arbman 1963-70 Vol. I s. XV, 224, 478. Jfr även denna avhandlings kapitel 2:6 not 165, not 187-194

247. Arbman 1963-70 Vol. I s. XV

3. GENREANALYS

INLEDNING

Som vi har sett[1] finner vi i den levande traditionen alla slags berättelser som kan inordnas i en glidande skala allt ifrån den självupplevda berättelsen till den fantastiska sagan. Vi har i ett tidigare sammanhang[2] påpekat att rena genrer endast kan existera som idealtyper. Uppfattas genrerna som sådana förstår vi bättre varför det inte kan finnas några empiriska grundformer såsom memorat, trosutsaga och sägen. Med andra ord betecknar inte dessa genrer några naturliga traditionsarter, utan de är abstraktioner gjorda av forskare för att de lättare skall kunna analysera traditionen.

Som vi har sett[3] svarar inte vissa texter mot de definitioner på sägen och memorat som forskarna har formulerat utan är atypiska. Berättelsen blir ett mellanting mellan memorat och sägen. Den har sägnens episka skelett men memoratets autenticitet. Denna gränsform kan vi i likhet med Alver kalla för "experience legend".

Som redan omnämnts i inledningen[4] finner vi att den gemensamma nämnaren i gengångartraditionen är upplevelsen av en levande död, och att föreställningarna har präglats av bondesamhällets specifika värderingar och traditioner. Vi möter detta synsätt inom de tre dominerande genrerna av folklig traditionsbildning.

Grundläggande motiv i olika upplevelser, utsagor och episka skildringar är att olika normöverträdelser har begåtts antingen av den döde själv under hans livstid eller efter hans död av de efterlevande. Normöverträdelsen har i de flesta fall gällt brott mot både kristna och världsliga lagar. Som vi har sett i kapitel 2:7 har kristnade föreställningar genomsyrat tänkesättet i de olika gengångartraditionerna. Det kristna syndbegreppet har fått enorma konsekvenser för uppfattningen om människans tillvaro efter döden. I svensk folktro om gengångare finner vi ända in i vår egen tid reminiscenser av medeltida katolsk tro.[5] Till stor del återfinns dessa grundmotiv i tillgängliga motiv-index.[6]

I samtliga genrer förekommer det att en upplevelse eller en berättelse kan ha flera funktioner, fastän det brukar vara en funktion som är den primära.[7]

Som redan omnämnts[8] ställs den religiösa upplevelsen och episka beskrivningen i funktionell relation till olika religiösa och kulturella fenomen. Som vi kommer att se påverkar tron det religiösa beteendet.[9]

Vi kan i likhet med af Klintberg[10] uttrycka genrernas olika betydelse för traditionen genom att säga att i den folkliga traditionen är trosutsagorna, och då särskilt ritbeskrivningarna, teorin till traditionen. Sägnerna är exempelsamlingen till teorin, dvs de berättar konkreta episoder i vilka folktron gestaltas i dramatiska händelser. Memoraten, slutligen, är praktiken till teorin, dvs vi får genom dem veta hur det går för en människa som har råkat in i en supranormal situation. Ibland finner vi en pedagogisk funktion och en "varningsfunktion" som är att betrakta som en förlängning av den pedagogiska funktionen. Eftertryckligt poängteras vikten av att det memoratet, trosutsagan eller sägnen lär ut efterlevs. Riktigt säker om funktionen kan man inte vara annat än om man har en text som är försedd med kontextuella uppgifter.11)

En särskild funktionell kategori bildar de memorat och sägner, i vilka ett underhållningsmotiv ingår. Bakom de stundom groteska överdrifterna finner vi att skräcken ofta ligger på lur.12)

Vi finner också att rena diktelement under vissa förutsättningar har kunnat ges en supranormal tolkning. De har då fått konsekvenser för livsföringen och kunnat ge upphov till trosföreställningar och riter. Syftet har varit att genom innehållet i upplevelsen, utsagan eller berättelsen söka inpränta olika lärdomar och levnadsregler, såväl kristna som profana.13)

Noter till kapitel 3: INLEDNING

1. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1
2. Ibid., s. 1 f. Jfr Honko 1970 s. 51 ff
3. Se not 1
4. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f
5. Ibid., 2:2 not 60, 67, 71, 2:7 not 211-212, 236-237. Jfr Čistov 1967 s. 34
6. Thompson 1933 D 1421, 1711-1712, 1821, E 200-500, 503-600, 721-755, Christiansen 1958 4030, Simonsuuri 1961 A 1-100, 101-200, 686-888, B 1-100, 101-171, 201-251, 301-381, 401-411, 501, C 1-91, 101-196, 201-299, 301-396, 401-461, 471-500, 601-661, 701-766, 801-831, 1001, 1101-1241, 1301, 1341, D 251, 301-361, 401-421, E 1-151, 201-491, 501-571, 601-621, 701-744, 801-861, 1101-1231, F 1-36. Jfr Aarne-Thompson 1961 AT 761, 810, 815, 1000-1200, af Klintberg 1972 Nr 205 s. 177 f, Nr 243-247 s. 196 f, Nr 292 s. 219, Liungman 1957-69 Bd VI Liu 1251 s. 265 ff, Bd VII Liu 1810 s. 230. Se även Bibeln, 1917 års översättning 5 Mos.19:14, 27:17, Hagberg 1937 s. 145
7. Se denna avhandlings kapitel 1 B:3 not 138-139, 143-144. Jfr af Klintberg 1972 s. 54 f, Alver 1967 s. 65, Simonsuuri 1964 s. 22
8. Jfr not 7. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 not 1
9. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 B:3 s. 12 f, Almquist 1983 s. 12, 142 bokstavskod t:1-6. Jfr Tillhagen 1964 s. 13, Alver 1967 s. 67, Röhrich 1973 s. 26 ff
10. af Klintberg 1972 s. 19
11. af Klintberg 1972 s. 54 ff, Hand 1964 s. 50 ff
12. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62
13. Röhrich 1956 s. 184 f, 1973 s. 26 ff, af Klintberg 1972 s. 55, 59 f

1. MEMORAT

Enligt korpusanalysen[1] består antalet memorat sammanlagt av 347 belägg varav 25 innehåller vandringsmotiv och 1 innehåller både vandrings- och underhållningsmotiv.

Vi har i föregående kapitel[2] ingående diskuterat begrepp som "skyldiga" och "oskyldiga" gengångare.

Vi börjar med att ge ett exempel på en skyldig gengångare.

1. "Dä va' en som hette Smör-Dack. Han hade stö'ert [stulit] smör. En gång när ja gravde ena grav, feck ja se'n springa över körgårn mä ena bötta i näven."
   Luf 2170:35-37. Västergötland. Långared. Uppt. 1924. Berättare var den som hade upplevelsen i fråga, Anders Lundberg, f d kyrkvaktare, "stöt" och dödgrävare i socknen.

ANALYS:

Någon egentlig episk intrig förekommer inte i detta memorat. Det är endast den supranormala upplevelsen som står i fokus. Den som hade upplevelsen var dödgrävare och kyrkogården var följaktligen hans arbetsplats. Vi kan här med Esheröd[3] tala om medvetandets intressedominanter, dvs de medvetna eller omedvetna emotionellt betonade och ändamålsinriktade krafter som formar och uttyder de nya intrycken efter den själsliga disposition som är förhärskande. Det ligger nära till hands att knyta intressedominansfaktorn till själva det utförda arbetet. Några yttre referensramar förekommer inte annat än att den som har den supranormala upplevelsen på grund av sitt yrke vistas på kyrkogården.

Vådan av att stjäla inskärpes när tjuven efter sin död måste bära den stulna byttan som ett igenkänningstecken, androm till varnagel.[4] Sannolikt kände dödsgrävaren till "Smör-Dacks" brott, och han visste förmodligen också var på kyrkogården den döde låg begravd. Berättaren såg "något" som han tyckte "sprang" över kyrkogården. Detta "något" tolkades av honom som ett kriterium på det supranormala i händelsen. Vi kan här tala om "numenstadiet"[5] i upplevelsen. Hans i förväg inställda referensram gjorde att han genast tolkade in detta "något" som den döde smörtjuven. Det supranormala väsendet antog här antropomorfa drag och igenkändes. Berättarens latenta kunskap utlöstes vid aktualiseringen och han tolkade in sin individuella upplevelse i kollektivtraditionen: den som stulit var predestinerad för genfärd!

En annan tolkning kan även vara tänkbar, den rent paranormala, som innebär att en person kan ha en upplevelse av detta slag utan att en socialpsykologisk referensram behöver föreligga.[6] Upplevelsen har alltså en adekvat verklighetsbakgrund. Denna paranormala verklighet i upplevelsen kan på

Menschings sätt uttryckas så här: "Das religiöse Wunder als solches ist also nicht das Ereigniswerden des Unmöglichen, sondern das Ereigniswerden der Begegnung mit dem Heiligen entweder durch das Medium objektiver Phänomene oder sogar ganz unter Verzicht auf jede objektive Vermittlung rein in der Tiefe der Seele selbst... Das Wunder ist also jedenfalls Durchbrechung eines Normalen, wobei offen bleiben kann, wie weit dieses Normale bereits als objektive Gesetzlichkeit erkannt ist, und wie weit nur die Gewohnheit bestimmend ist."7) Vi kan också uttrycka förhållandet på det sätt som Ehnmark gör då han säger: "It seems to be quite evident that the supernatural, even where it is concretely conceived, is in no wise supposed to be coordinated with everyday normal occurences. No matter how usual the miracle may be, it is yet something other than the normal."8)

Memorat av detta slag har ett tydligt budskap att förmedla: den som begått ett brott gick igen. En sådan person fick ingen ro i graven. Den som inte brutit mot en norm kunde vara trygg.9)

Vi skall nu ge ett exempel på en oskyldig gengångare. Som vi har sett i ett tidigare sammanhang10) uppdelas kategorin oskyldiga döda i förhållande till sitt uppträdande.

2. "Arvid Johansson omtalade att hans mor en natt vaknade och såg en avliden grannkvinna stå vid hennes säng. Då hon tillfrågades vad hon ville sade vålnaden: 'Vill du se till att mina barn slippa lida nöd?' Arvids mor lovade detta och vålnaden försvann. Sedan tog hon ett av den avlidnas barn till sig som fosterbarn och ställde om att även det andra barnet blev omhändertaget av bekanta. Hon var säker på att det var den dödas ande som visat sig."
Luf 11104:4. Skåne. Färingtofta. Uppt. 1929. Berättare: Arvid Johansson f. 1883 i Färingtofta.

ANALYS:

I detta memorat ingår ett vandringsmotiv, vilket vi återfinner i de motivindex som finns att tillgå.11)

Intressedominansen är här tydligt framträdande. Berättarens mor hyste med stor sannolikhet medkänsla för grannfamiljen som drabbats så hårt. Det som låg till grund för hennes intressedominans var den tragiska omständigheten att en mor dött ifrån sina små barn! Förmodligen kände hon både oro och ängslan vid tanken på konsekvenserna av det inträffade dödsfallet: kanske hade hon redan tänkt sig möjligheten att ta något av barnen till sig men kände tvekan inför det slutgiltiga avgörandet. Vi kan i detta exempel tydligt avläsa den socialpsykologiska tolkningen av händelsen.

Ett dödsfall av detta slag väckte alltid bestörtning hos omgivningen. Några aktuella frågor måste i detta sammanhang oftast ha uppstått, nämligen vem eller vilka skulle ta hand om den dödas små barn? Var denna angelägenhet samhällets sak eller den enskilde individens? Kvinnans latenta kunskap12) utlöstes vid upplevelsen i fråga. Hon fick se den döda grannkvinnan stå vid sin säng. Hon handlade enligt kollektivtraditionens mönster och tilltalade henne. Den döda svarade och gav den levande en uppgift att utföra, som hon själv inte längre förmådde uppfylla, nämligen den att vårda sig om de små. Den levande lovade detta och då försvann gengångaren. Berättarens mor uppfyllde löftet till den döda, som då kunde bli där hon skulle vara.

I memorat av detta slag kan vi tala dels om memoratets expressiva sida och dels om dess instrumentella sida. Den expressiva sidan pekar på hur samhället är beskaffat, i detta fall vilken eller vilka som skulle ta ansvar för moderlösa barn. Den instrumentella sidan visar att kvinnans berättelse om sin upplevelse fungerar i den sociala kontrollens tjänst.13) Upplevelsen auktoriserar henne inför andra som den som skall ta hand om barnen för att på så sätt lösa de uppkomna svårigheterna. Hon kan hänvisa till upplevelsen med gengångaren: hon har ju lovat henne att se till barnen och att ordna för dem!

Berättarens mor var övertygad om att det verkligen var den dödas ande som visade sig. Med anledning härav kan vi i detta exempel även tänka oss en rent paranormal tolkning av upplevelsen. Som redan påpekats i föregående exempel14) kan en person ha en upplevelse av detta slag. I likhet med Mensching kan vi uttrycka den paranormala verkligheten så här: "das Wunder setzt den Glauben voraus und zwar sowohl in dem Sinne, dass das als Wunder bezeichnete objektive Geschehnis, wie etwa eine Krankenheilung, nur möglich ist, wo Glaube vorhanden ist, als auch in dem Sinne, dass nur der Glaube in bestimmten Geschehnissen, die er nicht bedingt, sondern die er vorfindet, 'Wunder' erlebt."15) Det framgår med tydlig skärpa att vi här möter de flytande gränserna beträffande föreställningarna om gengångarens massivitet och andlighet.16)

Vi skall nedan i memoratets form ge ett exempel på ytterligare ett vandringsmotiv; nämligen det att en död havande kvinna tros föda sitt barn i graven när tiden för den väntade förlossningen är inne.

Vi möter här ett oerhört intressant troskomplex som ingående har behandlats av Lizzie Carlsson.18) Hon analyserar bl a föreställningen att kvinnan på grund av att hon dött oförlöst stod i skuld för sitt ofödda barns liv. Genom sin död förorsakade hon ju även barnets död. Analysen visar att allmogen på många håll tidigare synes ha haft den uppfattningen. Enligt Carlsson är kvinnan dock inte att betrakta som normbrytare, utan det är naturen själv som bär skulden. Vi kan i detta sammanhang citera det latinska originalet, vilket säger: "quia non vicium in culpa est sed natura."19) Utan tvivel bottnar denna vantro i föreställningen att det ofödda barnet, som kvinnan bar på, var "hedet", då det inte genom dopet upptagits i den kristna gemenskapen. Den gravida kvinnan ansågs ävenledes "heden", då hon inte på normalt sätt, dvs genom kyrktagningen, kunnat återinföras i församlingen.[20)]

Enligt folktron måste en del försiktighetsåtgärder vidtagas för att hindra den oförlösta kvinnan att gå igen. Eftersom hon, när hennes tid var inne, skulle föda sitt barn i graven, fick hon med sig i kistan de föremål som hon kunde komma att behöva vid den stundande förlossningen. Försummades detta skulle hon söka sig tillbaka till sitt hem för att där föda barnet. Denna tro har levat kvar ända in i våra dagar. Den bottnar utan tvivel i den folkliga föreställningen att människan efter döden hade sin boning i graven.[21)]

3. "Johannes hustru, som var i långt framskridet havandeskap, hade dött av skadorna efter ett fall från hö-slinnet och 'stod lik' på logen. Tredje natten före begravningen hörde Johannes någon banka på sitt stugfönster, men brydde sig ej därom. Nästa natt upprepades bankningarna och då Johannes såg efter var det hans hustru som stod utanför i sin svepning. Han förstod då att hon önskade något. Johannes gick ut och lade en sax i kistan och den döda visade sig ej mera. Se döda, som var 'på det viset', behövde sysaker med sig i graven för barnets skull."
   Luf 4719:2-3. Småland. Öja. Uppt. av Karl Kronberg. Berättare: Amanda Johansson f. 1865, dotter till Kalle på Sjunnanslid i Öja sn, som i sällskap med en viss Johannes upplevt en del övernaturligt.

ANALYS:

Innehållet i denna berättelse om Johannes hustru återgår tydligt på den spridda sydsvenska sägen som behandlas i ovan anförda arbete.[22)] Sägenmönstret slår igenom i memoratet. Som vi har sett[23)] kallas den här sortens berättelser "experience legend". Vi kommer längre fram i detta kapitel[24)] att få se att detta motiv även ingår i de återstående genrerna.

Intressedominansen i detta memorat är fokuserad kring en reell händelse. En oförlöst kvinna har omkommit genom en olyckshändelse. De båda motiven - den oförlösta kvinnan och en död genom olyckshändelse - har traditionellt sett varit utlösande referensramar för supranormala upplevelser. Den som dog genom olyckshändelse ansågs predestinerad för genfärd.[25)]

De yttre betingelserna för en supranormal händelse finns. Upplevelsen föregås av en audition: någon bankar på fönstret. Mannen bryr sig först inte om det, men han har en latent kunskap om att kvinnor som dör oförlösta föder sitt barn i graven eller däromkring, och för att de inte skall gå igen måste de ha med sig i kistan allt vad som behövs vid en förlossning. Hans latenta kunskap utlöses vid denna yttre stimulus och han förstår att det är något som inte är som det skall. När han då ser efter står hustrun där i sin svepning! Auditionen har förvandlats till en vision!

Det utspelas inget agerande parterna emellan. Mannen gör enbart ett konstaterande: han måste ha glömt att ge den döda något av de föremål som hon kunde komma att behöva vid den stundande förlossningen. Han rättar till misstaget genom att lägga en sax i kistan. På detta sätt undanröjer han en brist i utrustningen av den döda, som skulle ha orsakat att hon hade måst fortsätta att gå igen. Han avvärjer att en normöverträdelse begås, vilken kunde ha orsakat omgivningen onödiga besvär. Genom sitt handlingssätt hjälper han även sin döda hustru.

Saxen är av stål och stålet har den egenskapen att det förhindrar genfärd.26) Dessutom bildar saxen ett kors, och över korset och stålet kan inte den döda komma.27) Saxen får en på samma gång både apotropeisk och profylaktisk verkan. Det rituella förfarande som ingår som en beståndsdel i memoratet får, som vi tydligt kan utläsa, i det förra fallet en reaktiv verkan och i det senare en profylaktisk verkan. I det rituella handlingssättet kan vi utläsa en väl markerad rite de passage, ty genom att den döda får en fullgod utrustning i kistan kan hon ingå i de dödas gemenskap. Johannes handlar helt enligt den kollektiva traditionen, och på grund av hans handlingssätt visar sig den döda heller inte mera.28)

Följande exempel belyser vådan av att sörja någon för mycket.29)

4. "Om det finns något övernaturligt väsen? På denna fråga vill jag omtala en händelse härom. Min systerdotter Jenny Pettersson hade en mycket kär vän som dog, denna sörjde hon mycket. En tid därefter då Jenny låg och såv [sov] vaknade hon av ett ljud i rummet (det var månsken om natten), då hon tittade upp, stod den avlidna vännen vid dörren, gick fram till sängen, var klädd i en jus [ljus] klänning. Jenny frågade hur hon hade det, men fick ej något svar, om några minuter var hon försvunnen."
EU. 11174, HC. 13. Kyrkgrimm-kyrkrå. Småland. Karlslund. Uppt. av P.E. Sandgren. Påryd 1938.

ANALYS:

Intressedominansen framträder tydligt i detta exempel. Systerdottern sörjde sin döda väninna, och vi har skäl att anta att den döda ständigt var i hennes tankar. De yttre betingelserna30) för den supranormala upplevelsen finns. Det var natt, det var månsken. Det var ett ljud som väckte den sovande, som vid upplevelsen med all sannolikhet befann sig i ett hypnagogiskt tillstånd.

Som vi har sett31) förefaller gengångarupplevelserna att återgå på såväl drömmar som visionsupplevelser i vaket tillstånd. Texterna tillåter sällan några mera exakta slutsatser om vilketdera det kan vara, men försök har gjorts att medelst korpusanalys söka tolka innehållet i texterna. Av de 1.815 uppteckningar som använts i denna undersökning har 720 belägg tolkats som hallucinationer, 147 som illusioner eller pseudohallucinationer, 11 som drömmar, 28 som hypnagogiska upplevelser och 13 som kombinationer av samtliga tillstånd.32)

Månskenet kan ha bidragit till hennes vision av den döda väninnan i en ljus klänning, men hennes latenta kunskap, som utlöstes vid aktualiseringen av upplevelsen, fick henne att tolka in den kollektiva traditionen i sin upplevelse! Om man sörjde en död för mycket kunde man genom sin sorg hindra denne från att få ro.[33)]

Den vita klädnaden kan ses som en kristnad föreställning och tolkas på så sätt att väninnan hade "fått det bra" på andra sidan. Naturligtvis ligger det även nära till hands att tänka på att den ljusa klädnaden också kan associeras till liksvepningen. Båda dessa tolkningar återfinns i traditionella gengångarföreställningar.[34)]

Den som hade upplevelsen handlade också enligt kollektivtraditionens mönster. Hon tilltalade den döde men erhöll inget svar. Enligt samma tradition kunde också en död fördrivas genom att bli tilltalad av en levande.[35)]

Ingressen till memoratet framhäver den faktiska upplevelsen och ger uttryck åt genuin, äkta tro. Genom upplevelsen bekräftas att man verkligen har trott att supranormala upplevelser av ovan nämnda slag var möjliga, och man har tolkat dem med hjälp av den kollektiva traditionens mönster.

Vi bör också ge ett exempel på hur en godsinnad och hjälpsam gengångare genom sin uppenbarelse faktiskt räddade livet på en annan människa.

5. "Min svärmor bodde hos oss i många år, och vi var alltid de bästa vänner, och alltid var det ett gott förhållande mellan oss. Så efter många år fram i tiden dog min svärmor. En dag på sommaren stod jag ensam inne i köket. Då kommer min svärmor in, prisis [precis] som när hon gick här i hemmet. Hon sade åt mig: 'Hur kan du vara så lugn för pojken?' Så försvann hon. Jag började då undra var pojken var. Jag gick ut och letade och kom lagom för att rädda honom från att drunkna i den s k dyngpussen, där pojken hade gått ner sig.

   Något halvår senare då vi flera familjemedlemmar satt vid bordet såg vi alla att svärmor kom och gick genom rummet, och sedan ut genom dörren och så vidare upp i trappan till vinden. Det kunde inte gärna vara någon synvilla då vi alla såg det."

   EU. 37988. Sp.lista. 195:II. Uppland. Odensala. Uppt. J.W. Lindström, Uppsala, efter Gustav Lindström, Granlund, Alsike, i sin tur efter fru Elsa Karlsson, Pasta. Odensala.

ANALYS:

Innehållet i detta memorat bestyrker tron att gengångare även uppfattats som godsinnade och hjälpsamma samt att de stundom bistått de levande med goda råd.[36)]

Någon påtaglig intressedominans låter sig inte utläsas, men kvinnan kan omedvetet ha tänkt på sin döda svärmor. Svärmodern kan under sin levnad ibland ha hjälpt till med att se efter barnen. Berätterskan kan halvt om halvt ha funderat över var pojken höll hus, och hon kan omedvetet ha tänkt på svärmoderns omsorg om barnen. Tillsammans aktualiseras dessa tankar i hennes medvetande och hennes referensram utlöses då upplevelsen infinner sig. Vi känner inte till förhållandet, men ovan antydda omständigheter kan ha varit bidragande orsaker till utlösningen av hennes latenta kunskap vid upplevelsen i fråga. Det är inte helt otänkbart att vi här har att göra med en paranormal upplevelse.

Vi kan här tala om skyddsdominans eftersom gengångaren visat sig vara ett godsinnat väsen. Gengångaren har uppfattats som en älskad familjemedlem, vars strävan fortfarande löper parallellt med de efterlevandes. Förhållandet dem emellan är av positiv och förtroendefull art, oaktat att gengångaren manifesterar sig i "das ganz Andere". Kriteriet på den supranormala manifestationen är den oförutsedda uppenbarelsen och det hastiga försvinnandet. Den supranormala upplevelsen är här, som i de allra flesta fall memorat, av kasuellt slag. Kvinnan uppfattar händelsen som något ytterst positivt, som ett värdefullt själsligt stöd i ögonblick av nöd.37)

I denna upplevelse återfinner vi även mantiska drag, eller rättare sagt, drag av nekromantik. Som vi har sett i ett tidigare sammanhang38) rör det sig här om passiv divination. Vi kan i detta exempel tala om en spontan tyda, ett omen som inträffar oväntat och upplevs av kvinnan i vaket tillstånd.39) Gengångaren har här fått drag av den kristna lärans skyddsängelföreställning.40)

Vi kan här framhålla gengångarens gemensamma drag med det gudomliga. Gengångaren besitter något av samma övernaturliga makt som gudarna, och i likhet med dem representerar han det numinösa, "das ganz Andere".41) Genom sin övernaturliga makt kan de döda uppenbara sig och förmedla sin kunskap till de levande. Vi kan i likhet med Hultkrantz42) säga att själen och den supranormala makten möts i en och samma föreställning.

Detta memorat finner stöd i den kollektiva traditionen, enligt vilken döda som gick igen hade ett budskap att förmedla. Tremendumdraget har helt ersatts av fascinosumdraget. Genom gengångarens uppenbarelse förhindrades en tragik.

Vi möter även i detta memorat en instrumentell och en expressiv sida.43) Den expressiva sidan uttrycks genom kvinnans omedvetna normöverträdelse som består i att hon för ett ögonblick brister i sin uppgift att se efter sitt barn. Normöverträdelsens möjliga konsekvens hade sannolikt blivit - barnets död. Memoratets instrumentella sida är kvinnans berättelse om upplevelsen. Den auktioriserar henne inför andra, inför familjen, som den som bär huvudansvaret för barnens väl och ve. Hon kan hänvisa till gengångaren som en realitet. Det är ju den döda svärmodern, som, genom att uppenbara sig för henne och påminna henne om ansvaret, hjälpt henne att i tid leta reda på barnet och rädda dess liv.

Mot denna bakgrund kan vi lättare förstå den andra upplevelsen ett halvår senare. I upplevelser av detta förtroendeingivande slag låter sig det gripbara religiösa innehållet i gengångartron bestämmas.44). Den här texten tillhör de mest problematiska: antingen innehåller berättelsen tilldiktade drag (vilka kan ha förträngts av berättaren) eller också måste vi här helt enkelt räkna med att paranormala upplevelser kan äga rum.45)

I följande exempel har gengångaren som synes fått shamanistiska drag: han ger här råd i sjukdomsbotande syfte.

6. "En av prosten H:s döttrar insjuknade i en underlig sjukdom och dog. Inom kort insjuknade en annan dotter i samma sjukdom. En natt visade sig den döda för prosten och sade att systern kunde botas, om hon drack spadet av kokande persiljerötter. Det fick hon och tillfrisknade." Luf 11408:77. Skåne. Nosaby. Berättat av prosten H. för upptecknaren Aulin.

ANALYS:

Det intressanta i detta memorat är att det är prästen själv som har den supranormala upplevelsen.

Enligt folktron ansågs präster vara särskilt utrustade för supranormala upplevelser. De var "synska" och genom sitt ämbete utrustade med övernaturlig kraft.46)

Intressedominansen är tydlig, likaså de yttre betingelserna för den supranormala upplevelsen. Varseblivningen har här kunnat tolkas och kompletteras efter givna referensramar. Det måste i detta sammanhang också vara fråga om en kombination av flera sinnesintryck. Det kan också röra sig om en drömupplevelse. Naturligtvis kan det här vara fråga om en ren hallucination, men vi kan inte helt utesluta att prästen haft en helt paranormal upplevelse.47)

Något egentligt agerande mellan parterna är det inte fråga om. Den döda frambär sitt budskap, och man rättar sig efter detta och uppnår det utlovade resultatet.

Det individuella draget är starkt framträdande. Anknytning till kollektivtraditionen finner vi i föreställningen att de döda kan gå igen och att de äger kunskap om fördolda ting och oftast har ett budskap som de vill förmedla. I detta exempel ger gengångaren goda råd och talar om på vilket sätt den sjuka skall kunna botas. Något annat händer inte.

De döda ansågs ha fått inblick i kunskaper som var fördolda för de levande. Överhuvudtaget kan man säga att en kunskap, t ex ett boteråd, som har ett supranormalt ursprung får en alldeles särskild dignitet. Vi kan i detta sammanhang göra en tillbakablick till förkristen tid och tänka på Odens hemliga visdom och kunskap. Han var ju gengångarnas herre och dödens och vishetens gud.48)

Motivet återfinner vi även i sägner om naturväsen, jfr Tibastsägnen, där ett naturväsen lär ut bruket av Tibast och vändelrot.49) Vi möter här det numinösa och vi kan i gengångarens gestalt se den kontrasterande dubbelhet av mysterium tremendum och mysterium fascinosum som har förenats i Odengestalten.

Vi skall nu ge exempel på ett par memorat som enbart berör den supranormala händelsen. Det förekommer ingen episk ram kring upplevelsen utan berättaren talar endast om vad som har skett.

Ordalydelsen i det första exemplet kan förefalla något egendomligt utformad, men ordvalet var formulerat på detta sätt i originaluppteckningen, varför den måste citeras som den är. Jag har på grund härav inom parentes sökt ange vad jag tror har utelämnats, och så försöker jag formulera om meningen till en mer begriplig svenska.

7. "Upptecknaren kände härav för ett 50-tal år tillbaka i tiden en flicka, en släkting - hon var dotter till en min kusin, som var begåvad med denna egenskap. [Upptecknaren till denna berättelse kände för ett 50-tal år tillbaka i tiden en flicka, en släkting, som var begåvad med denna egenskap, dvs förmågan att vara i syne.] Och vid närmare eftertanke kände föräldrarna väl till när händelsen skedde, då hon blev behugnad med denna egenskap. Hon såg stundom avlidna grannar under utförande av sin gärning någon tid sedan de dött och blivit begravna. Detta tycktes dock inte bekomma henne själv något vidare utan hon tycktes ta saken som helt naturlig. Det föreföll som om flickans föräldrar och övriga omgivning voro desto mer besvärade än hon själv, emedan de gärna ville bli mörkrädd [mörkrädda] för var gång flickan sett någon som 'gått att ätt se' (någon som gått igen). Själv föreföll flickan inte vara mörkrädd. Det bör kanhända för fullständighetens skull omnämnas att det längre tillbaka i tiden funnits trollkunniga uti flickans släkt på morssidan. Två av hennes moders farbröder voro nämligen trollkunniga."
EU. 24697. Nm.nr. 195. Spökhistorier. Dalarna. Boda. Uppt. Träs-Erik Andersson, Krävsåsen. Enl. egna minnen.

ANALYS:

Denna text är genreanalytiskt att betrakta som en generalisering av flera memorat om syner av döda. Berättelsens funktion är inte i första hand att berätta om gengångare utan att exemplifiera flickans synskhet. Hon är en "homo religiosus" och hennes förmåga att se är sannolikt medfödd.50)

Som vi har sett i ett tidigare sammanhang51) kan förmågan att "se" även förvärvas, och i gengångartron kan vi i föreställningen om "klokas" och "synskas" makt att framkalla döda och deras makt över dem samt deras förmåga att även bota sjukdomar finna en gemensam nämnare med motsvarande förhållanden inom shamanism. I samband med kontakten med de övernaturliga makterna finner vi dock viktiga skillnader beträffande shamanens roll och den roll som de "kloka" och "synska" spelade. Den viktigaste skillnaden består i att shamanen får kontakt med den supranormala världen antingen genom spontan inspirativ divination eller genom besatthet. Han inspireras av "anden" eller makten och det är den som talar genom honom. Folktrons representanter är antingen födda med en sådan egenskap, dvs de har förmågan att "se" sådant som är fördolt för vanliga människor, eller också har de själva medvetet eller av en ren slump förvärvat sig den. Både shamanen och den "kloke" är emellertid en "homo religiosus". Skillnaden dem emellan kan i de flesta fall antas ligga i det sätt på vilket den döde frammanas. Oftast manar den "kloke" själv fram den döde och talar med honom och hans umgängelse med andar förefaller ske på ett annat sätt än shamanens. Det är svårare att påvisa att folktrons utövare av denna konst vid bruk av den försätter sig i ett trancetillstånd. Det förefaller i de allra flesta fall som om ett sådant tillstånd inte var för handen då han framkallar andar eller eljest söker kontakt med dem, men vi kan naturligtvis inte med säkerhet hävda att så inte är fallet. Trancen kan ju finnas med även om medvetandet är klart.

Något agerande förekommer inte och man får heller inte veta anledningen till att de döda gick igen. Av textens innehåll kan vi sluta oss till att orsaken till gengångeriet synes ha varit av det slag som i första hand gällde kategorin oskyldiga och oroliga döda.52)

Det intressanta i denna text är just det korta, enkla konstaterandet av en supranormal verklighet. Det religiösa undret och den supranormala makten ger var för sig uttryck för en äkta religiös erfarenhet.53) De individuella dragen har här upptagits av kollektivtraditionen som så att säga stadfäster den förras berättigande.

8. "När Nöjda-Johannes var död och alla barnen voro hemma fick mor se honom stå livs levande utanför stugan."
Luf 6257:4-5. Småland. Dädesjö. Uppt. 1929. Berättare: Anna-Stina Magnusson f. 1852 i Dädesjö.

ANALYS:

Intressedominans måste anses föreligga i detta exempel. Den som hade upplevelsen hade sannolikt, medvetet eller omedvetet, den döde i tankarna. Den utlösande faktorn till hennes upplevelse kan ha varit själva dödsfallet och det förhållandet att alla barnen, på grund av det inträffade dödsfallet, var hemma. Enligt gällande normer borde de vara närvarande,54) och när hon fick se att så var fallet; aktualiserades den latenta kunskapen och upplevelsen möjliggjordes.

I detta memorat finner vi en instrumentell sida. Kvinnans upplevelse auktoriserar henne inför andra och hon kan hänvisa till upplevelsen med gengångaren. Berättelsen fungerar i den sociala kontrollens tjänst.55) Memoratet bestyrker vikten av att relationen mellan de levande och de döda fungerar.

Som redan omnämnts i föregående avsnitt56) upphörde inte banden mellan ett samhälles levande och döda medlemmar förrän trettio till fyrtio dagar efter dödsfallet. Vi kan här bara konstatera fakta: en person, berättarens mor, får se den döde "Nöjda-Johannes" stå livslevande framför stugan.

Berättelsen saknar episk ram. I memoratets innehåll konstateras endast att en sådan upplevelse är möjlig; den har faktiskt skett! Det individuella draget är förhärskande. Kollektivtraditionen konfirmerar endast tron bakom föreställningen: döda kan gå igen!

Det karakteristiska för memoraten är att man i dem inte beskriver ett längre episkt förlopp; upplevelsen som beskrivs är relativt kortvarig. I stället redogör man desto utförligare för alla de yttre detaljerna kring upplevelsen. Det är just detta drag som gör att autenticiteten ställs utom alla tvivel. Som vi har sett57) är det autenticiteten som är det bärande draget i memoratet och som, källkritiskt sett, bevisar dess trosvärde.

Undersökningen58) visar tydligt att man fäst stor vikt vid att återge de egna reaktionerna på upplevelsen eller deras, som hade den. Detta drag är mycket frekvent. Undantag från regeln förekommer dock.

Som vi ovan sett finns det memorat i vilka endast det supranormala i upplevelsen konstateras, någon egentlig episk ram förekommer inte. Det kan visa sig svårt, för att inte säga omöjligt, att ur ett sådant memorat analysera fram den psykiska statusen hos den som hade upplevelsen i fråga. Det kan också vara svårt att överhuvudtaget lyckas få fram den socialpsykologiska förutsättningen för upplevelsen. Något agerande i egentlig mening sker inte förutom att gengångaren visar sig. Den som har upplevelsen nöjer sig i de flesta fall med att slå fast att han har haft ett supranormalt möte med en död.

Oftast visste han att den han mötte var avliden. Detta drag är tämligen frekvent. Det kunde även förhålla sig på det sättet att han var medveten om det, men att han vid mötet inte tänkte på att personen han träffade var död. Detta motiv förekommer ofta.

Intressantast är dock de supranormala möten då den som hade upplevelsen inte visste att den människa som han mötte faktiskt var en död. Stundom kunde själva det supranormala försvinnandet utgöra kriteriet på att det var något övernaturligt i själva mötet, och på grund härav utlöstes i många fall den latenta kunskapen hos den som hade upplevelsen.

Kriteriet på det övernaturliga i uppenbarelsen var att den mötande inte uppträdde på ett normalt sätt. Han besvarade exempelvis inte hälsningar, eller också försvann han i tomma intet. Han kunde oftast upplösas i dimma eller liknande fenomen.

I memoraten om gengångare är det mest frekventa draget det ömsesidiga agerandet mellan parterna. I de fall där ett sådant agerande inte varit för handen är det i princip alltid den levande som tar initiativet och handlar enligt traditionella, rituella mönster. Enligt sådana mönster skall den levande först tilltala den döde och fråga honom varför han går igen. Vidare skall han fråga honom vad han vill och om det är något som han önskar få uträttat. I de allra flesta fall får den levande svar på sina frågor och får veta anledningen till gengångeriet. Rättar man till de misstag, som oftast är orsak till genfärden och som har begåtts antingen av den döde själv under hans livstid eller av de levande, ger man i de flesta fall gengångaren ro, och han visar sig inte mera.59)

Enligt traditionen kan stundom också en död först tilltala den levande och för denne omtala vad det är som trycker honom. Traditionellt mest frekvent är dock den föreställningen att det är den levande som först måste tilltala den döde. Underlåter han att göra det kan den döde inte säga något.60)

Uppfattningarna hur man skall tilltala den döde divergerar. En del anser att man aldrig skall kalla den döde vid namn utan endast säga du, medan andra, däremot, håller före att man måste nämna den dödes namn och det stundom ej mindre än tre gånger. Genom att känna en persons namn får man makt över honom. Genom att exempelvis tilltala den döde i Guds namn fick man makt att fördriva honom.61)

Den första uppfattningen kan, som vi har sett i föregående kapitel,62) förklaras med att gengångaren representerar "das ganz Andere". Genom den "makt" han besitter är han farlig för den levande. I den andra uppfattningen, att man genom att nämna den dödes namn därvid får makt över honom, kan vi se de ombytta rollerna: den levande har övertagit makten. Genom att han känt och nämnt den dödes namn har han fått "makt" att fördriva honom. I denna uppfattning ingår också kristnade föreställningar.63)

Innehållet i de memorat där, som tidigare omnämnts, inte någon episk handling följer på upplevelsen, tolkas gärna av omgivningen så att det passar in i kollektivtraditionen. Denna tolkning kan uttryckas på följande sätt: "Du skulle ha frågat vad han ville! Det är alltid något de vill när de visar sig, men de får inte makt att säga något om man inte först tilltalar dem!"64)

Nedanstående exempel belyser hur en spökupplevelse kan bli följden av en förmodligen felaktigt tolkad och kompletterad referensram.

9. "Jag tjänade en kväll i Klockargården och så kom där en släkting till mig, Karl Thorson i Penebo å frågade om jag ville gå med hem. Vi följdes åt och när vi kom nära Torp, så fick jag se ett ljus som kom emot oss. Då frågade jag Karl: 'ser du lyktan?' - 'Nej', svarade han. Då tog jag honom i armen och då såg han också. Sen putta jag på honom att han skulle ur vägen och så gick jag själv till den andra sidan. Då kom där en gestalt och gick förbi. Jag kände genast igen honom, han hade dött i fastan. När han hade gått förbi vände Karl se (sig) om och sa: 'De va faselig [fasligt] va här luktar rälit'."
Luf 1369:134-135. Halland. Elintorp. Uppt. 1927. Berättare: Janne Svensson.

ANALYS:

Vi ser hur en till synes obetydlig yttre stimulus - i detta fall en lykta - utlöser ett supranormalt möte med en gengångare. Upplevelsen tolkas supranormalt på grund av tidpunkten: det var mörkt ute. Tolkningen bestyrks ytterligare av lukten, som också kan inpassas i det supranormala mönstret. Döda brukar sprida lukt omkring sig!65)

Intressedominans kan medvetet eller omedvetet ha förelegat omkring det inträffade dödsfallet. Vi kan av texten inte avgöra det faktiska förhållandet.

Det framgår inte heller av memoratet om den som hade upplevelsen var synsk. Vi får endast veta att han handlade efter det traditionella mönstret vid supranormala möten - han gick ur vägen för gengångaren! Kriteriet för synskhet kan sägas uppfyllas om vi tänker på att kamraten inget såg förrän den som hade upplevelsen tog honom i armen. Som vi har sett ansågs "kloka" och "synska" personer vara utrustade med särskild makt och kunde alltså även påverka sin omgivning.66)

En annan tolkning kan vara tänkbar i detta sammanhang. Det kan ha rört sig om ren hallucination; männen kan ha varit påverkade av sprit. En sådan förmodan är inte otänkbar. Brännvinskonsumtionen var vid denna tid på sina håll av en omfattning som vi idag har svårt att sätta oss in i.67) I likhet med von Sydow68) kan vi även tänka oss den möjligheten att det här kan röra sig om ren suggestion. Den som såg synen kan genom sitt uppträdande ha suggererat sin vän. Vi kan i detta exempel tänka oss både en rationalistisk tolkning och en paranormal.69)

Berättarens latenta kunskap utlöses vid aktualiseringen, ljusskenet, och i den förbigående gestalten igenkänner han en person som dött i fastan. Berättarens beteende kan, som ovan påpekats, ha påverkat kamraten så att han fick den luktförnimmelse som bekräftade berättarens tolkning av upplevelsen. På så sätt kan bådas upplevelse inpassas i det supranormala mönstret.

Den förmodade (eller verklige) gengångarens beteende är passivt. Det är inte hans person som uppfattas som farlig eller skrämmande utan det som han representerar, det supranormala, det numinösa. Han har ett av den dödes igenkänningstecken: han sprider en obehaglig lukt.70) Detta förhållande kan ytterligare ses som ett bevis på det supranormala i upplevelsen. Den person som de mötte måste vara den döde!

Vi möter i detta memorat, vare sig vi väljer den rationalistiska tolkningen eller den paranormala, både mysterium tremendumdraget och mysterium fascinosumdraget, dvs det på samma gång både skräckfyllda och fasansfulla, lockande, spännande och intressanta.

Vi skall ge ytterligare ett exempel som kan tolkas både på ett rationalistiskt sätt och ett paranormalt. Till skillnad från det ovan citerade exemplet är berättarstilen i det följande lugn och fri från sensationslystnad. Den ger ett tydligt bevis på hur en berättelse om supranormala upplevelser kan berättas utan att berättaren på något sätt försöker framhäva det sensationella, utan endast konstaterar att det rör sig om något för honom själv obegripligt och oförklarligt.

10. "Snickarmästare E. Dahlström, Ellås, har berättat följande: Då han hade arbete i andra skärgårdar, t ex Edshults hall, brukade han gå hem på lördags e.m. eller kvällar. Torpet, Myren, under Köperöd, Morlanda s:n, låg så centralt intill stora landsvägen, att byggnaderna lågo på öfre sidan af vägen. Torparen, vanligen kallad 'Johan i Myren', ville gerna tala vid folk och var ofta i samtal med sagesmannen, när han gick förbi torpet. Men en kväll, i början af detta sekel, var Dahlström på hemväg. Och när han kom till Myren, kom gubben ifrån bostaden, gick öfver vägen, öppnade ena logdörren och gick in där. Dahlström hälsade åt honom, men han besvarade ej hans hälsning. Dahlström tänkte: 'Vad gick det åt gubben i kväll?' Hemkommen berättade sagesmannens familj att 'Johan i Myra' var död. Dahlström ville ej tro detta; sade sig hava sett torparen kort förut. Men torparen var död och låg i likkistan på logen vid samma tid, som han sågs gå öfver vägen."
VFF 2228:4-5. Bohuslän. Morlanda. Uppt. 1943 av O.J. Larsson. Berättare: E. Dahlström. Ellås.

ANALYS:

Vi ser i detta memorat prov på ett episkt innehåll som på alla sätt söker bestyrka upplevelsens autenticitet. Intressedominans föreligger uppenbart eftersom Dahlström var van vid att möta torparen när han passerade dennes ställe. Hans referensram har sannolikt från början gjort att han varit inställd på att han skulle möta gubben även denna gång.

Kriteriet på att något inträffat är gubbens ovanliga uppträdande. Han besvarar inte hälsningen! I berättelser av liknande slag är just detta annorlunda beteende kriteriet på det supranormala i situationen. I ett tämligen stort antal berättelser är det just det annorlunda beteendet, som gör att den som har upplevelsen i fråga förstår att något måste vara fel. Dahlström gör emellertid inte det, utan han konstaterar endast gubbens ovanliga beteende. Först vid hemkomsten får han veta hur det förhåller sig. Gubben är död och ligger redan i sin kista på logen!

Det intressanta i upplevelsen är att berättaren får se gubben gå in på logen utan att veta vad som hänt: att gubben "står lik" där. Sådana fenomen71) brukar stundom tolkas så att den döde genom att uppenbara sig för den levande velat tala om för denne vad som har hänt.

Som ovan omnämnts kan vi i detta memorat tänka oss två tolkningar. Den första tolkningen kan, med tanke på vad som ovan framhållits, vara den paranormala.72) Väljer vi den rent varseblivningspsykologiska tolkningen, måste det i så fall röra sig om en feltolkning av referensramen hos berättaren. Denna feltolkning berodde på att han i förväg var inställd på att få se torparen komma, och därför fick han se honom göra det. Rent psykologiskt kan vi uttrycka detta förhållande så: man ser det som man förväntar sig att få se! Det kan också ha varit en annan människa som han såg, vilken hade ett ärende till logen. Den på förhand givna referensramen gjorde att Dahlström tog denna person för torparen.73)

Nu ges några exempel på memorat i vilka ingår olika sätt att fördriva gengångare.

11. "I Kårgärde by, Hackås sn, hade en man avlidit. Halva Hackås såg honom, sedan han var död. En del såg honom på dagen, en del på eftermiddagen och en del på natten. En kväll såg 'Erik i Hörnbergs' att komminister Planting gick till kyrkogården. Erik följde efter och såg prästen gå till graven åt den som visade sig. Han jordfäste honom en gång till. Sedan blev det lugnt. Erik Andersson i Hörnbergs var farbror till min farmor."
LÖ nr 225:1. Jämtland. Hackås. Uppt. av Marta Sandberg. 1955. Botåsen, Oviken, efter Anna-Lisa Sandberg f. i Hackås.

ANALYS:

I detta memorat lämnas uppgifter om att en gengångare kunde visa sig vid flera olika tidpunkter.74) Vi ser att gengångarens verksamhetstid här utsträcks och omfattar hela dygnet.

Någon egentlig episk framställning finns inte. Vi får endast veta att det är en död som inte fått ro i graven och som vid flera tillfällen visat sig för ett antal personer. Det individuella draget i berättelsen saknas.

Som en sista utväg tillgriper man ett rituellt fördrivningsmedel som den kollektiva traditionen tillhandahåller i liknande krissituationer. Man vänder sig till prästen. Han går till kyrkogården och i kraft av sitt ämbete jordfäster han den döde en gång till. Enligt traditionen brukade det i de allra flesta fall efter ett sådant förfarande bli lugnt.75) Det rituella fördrivandet gav i detta fall avsedd effekt. Gengångaren var fördriven.

Memoratets funktion är här att bekräfta och bestyrka trosföreställningen att oroliga gengångare kunde fördrivas med hjälp av kyrkans tjänare, vilka ansågs representera den utomvärldsliga, gudomliga makten. På grund av sitt av Gud instiftade ämbete hade de makt att "mana" den döde dit där han skulle vara. Deras uppgift var att se till att den döde i fortsättningen inte oroade de levande.76)

Den som uppgavs ha varit åsyna vittne till händelsen i fråga skulle, enligt berättaren, ha varit en avlägsen släkting till henne. Släktskapet sträcker sig så långt tillbaka i tiden som tre generationer. Det var hennes farmors farbror som bevittnat det rituella fördrivandet av den döde. Berättelsens autenticitet mister en hel del i trovärdighet genom att det ligger tre generationer mellan den som upplevde det hela och återberättaren.

Det kan här ligga nära till hands att berättelsen är ett referat av ett memorat eller en sägen och att man, för att göra berättelsen mer trovärdig, låtit en avlägsen släkting träda in i handlingen.77) Så behöver det dock inte förhålla sig. Ett memorat kan räknas som ett memorat även om det ligger flera generationer mellan den som upplevde det och den som återger det. Naturligtvis har det utsatts för en sekundär bearbetning under den tidsrymd som förflutit mellan den ursprunglige berättarens och återberättarens tid, men man behöver av den anledningen inte utesluta att memoratet kan bygga på en verklig upplevelse en gång i tiden.

Det är i detta sammanhang lämpligt att anknyta till den kritik som Dégh och Vázsonyi riktat mot Pentikäinen för hans åsikter om hur långt tillbaka i tiden en upplevelse får ligga för att den skall kunna räknas som ett memorat.78) Som belägg för sin kritik anför de bl a följande: "By now, it might be clear why we said that we know the reason Pentikäinen could not find memorates traceable through more than four hands in the repertoire of Marina Takalo and why neither we, nor anyone else, could find such memorates, either."79)

I följande memorat möter vi samtliga de motiv som brukar ingå som beståndsdelar i både individualtradition och kollektivtradition. De utgör så att säga prototypen för det självupplevda memoratet. Innehållet berättas inte av någon återberättare utan av den som själv hade upplevelsen i fråga.

12. "Som 16-åring tjänade Ryhman på en gård och mötte där en gengångare, som vid tillfrågan sade sig vara 'gamle Gummesson'. 'Jag är den gamle Gummesson', sade han, 'och Anders, min son, har slagit ihjäl mig'. Han var vitklädd och hade hög hatt. Ryhman svarade: 'De är nog bäst I går dit, I hör hemma.' Efter samtalet tog spökerierna slut."
Luf 2831:10. Småland. Mistelås. Uppt. 1930. Berättare: Carl Ryhman.

ANALYS:

Av berättelsen framgår det att berättaren själv hade den supranormala upplevelsen. Han möter en gengångare, men vi får inte veta någonting om de yttre betingelserna för detta möte. Det brukar annars vara det typiska för memoratet, men det har alltså utelämnats här. Varför det har gjorts får vi inte veta. Det kan ha utelämnats av upptecknaren eller av berättaren av för oss okända skäl. Vi kan därför inte avgöra om intressedominans förelegat eller inte. Det ligger nära till hands att tänka sig att han hört något illasinnat rykte om gården där han arbetade. Den eventuella ryktesfloran kan ha påverkat den sextonårige pojkens referensram. Hans latenta kunskap utlöses då han får det supranormala mötet; han vet exakt vad han enligt traditionen har att göra. Genom sin latenta kunskap vet han att mördade brukar gå igen för att uppenbara på vilket sätt de bragts om livet och vem som är den skyldige. Enligt traditionen ansågs det att en mördad inte kunde få någon ro i sin grav förrän brottet var uppdagat och mördaren blivit gripen.80)

Han handlar också mycket riktigt efter det kollektiva mönstret då han tilltalar gengångaren. Han får då veta vem denne är och höra honom berätta om mordet och vem som förövat det.

Memoratet kan här få en instrumentell sida, beroende på hur berättelsen kommer att utveckla sig, dvs om den kommer att påverka den omgivning, i vilken den är aktuell. Vi vet inte om det blev så, men om så skedde, bekräftades genom uppenbarelsen sanningshalten i ryktet att sonen hade slagit ihjäl sin far. Berättaren kunde hänvisa till gengångaren. Det var han som genom sin uppenbarelse verifierat att det som ryktet förmälde var sant.

Det supranormala mötet är av kasuellt slag. Gengångarens utseende stämmer bra överens med de traditionella utsagorna om hur gengångare brukar se ut. Han är vitklädd men avviker något från den gängse uppfattningen om hur en gengångare brukar vara klädd genom att bära hög hatt.81) Han upprätthåller även vissa roller:82) han är här både moralist, hämnare och anklagare.

Det antropomorfa draget är framträdande, och som vi har sett i föregående kapitel83) är det enligt Röhrich just det antropomorfa draget som gör att gengångarens makt kan brytas. Det är det som berättaren gör då han manar bort den döde med orden: "De' är nog bäst I går dit, I hör hemma." Spökerierna upphörde också därefter.

I själva manandet ligger kristnade föreställningar, även om vi kan tänka oss att rester från förkristna handlingar ingår i rituella beteenden av detta slag.84)

Vi ser här hur en individuell upplevelse tolkas och behandlas enligt den kollektiva traditionen. Memoratet styrker den bakomliggande föreställningen att brott i längden inte går att dölja. På ett eller annat sätt uppenbaras det alltid.

Memoratet ger också exempel på ödestro: mördade personer har dött i förväg, visserligen inte genom eget förvållande utan genom andras, och är på grund härav predestinerade för genfärd.85)

Det har även en expressiv sida:86) det uppbär och bevarar de i samhället gällande normerna. I det anförda exemplet är det ju ett normbrott som är huvudmotivet och orsaken till genfärden.

Vi har i andra sammanhang87) omnämnt att vissa texter inte kan inpassas under gängse genrer utan är vad som kallas atypiska. De bildar så att säga en gränsform mellan memorat och sägen. Orsaken till fenomen av detta slag kan vara att berättaren har funnit innehållet i en sägen så intressant att han medvetet eller omedvetet tagit upp det och gjort det till en självupplevd supranormal upplevelse. Genom att överföra sägeninnehållet till en upplevelse i jag-form görs händelsen som utspelas i den mer autentisk och trovärdigheten i det som berättas förstärks.[88] Grundvalen i berättelser av detta slag utgörs sannolikt av en upplevelse fast den har broderats ut så att den fått sägenkaraktär. Man kan säga att man i texter av detta slag kan tala om en kombination av upplevelse och en påhittad del som bygger på ett mer välkänt sägenmotiv. Liknande förhållanden har Isler valt att formulera så här: "Wo Sagen erzählt oder erinnert werden, bringen sie dem Bewusstsein die Wahrheiten der unbewussten Psyche nahe, immer wieder, und zwar in numinosen, archetypischen Bildern und Handlungsabläufen, die Erzähler wie Hörer unmittelbar ergreifen."[89] Det är inte uteslutet att vi i texter av detta slag kan finna spår av de strukturelement som Jung[90] kallat för arketyper. Han påstår inte att föreställningarna går i arv utan endast att möjligheterna till dem är nedärvda. Man kan i likhet med Jung säga att när en arketyp visar sig i drömmen, i fantasin eller i livet, har den med sig ett speciellt "inflytande" eller en kraft, som förlänar den en numinös dimension. Den kan också verka fascinerande och egga till handling.[91]

Vi får naturligtvis inte utesluta att berättaren kan ha varit uppfödd med en sägentradition, t ex den, att de personer som varit ovänner i livet även förblir det efter döden och fortsätter sina tvister på kyrkogården, där de allt som oftast även går till handgripligheter mot varandra. Då berättaren, som kanske aldrig betvivlat verkligheten och sanningen i det som berättats, råkar ut för en supranormal upplevelse av något slag, kan han omedvetet knyta samman sin egen upplevelse med det traderade sägeninnehållet. Genom ett sådant förfarande blir det möjligt för vederbörande att passa in sin egen upplevelse i ett på förhand godkänt sägenmotiv. Hans berättelse verifieras så att säga av kollektivtraditionen. Det individuella memoratet godkänns därmed.[92] En atypisk berättelse av detta slag exemplifierar hur ett memorat utan särskilt episkt innehåll så småningom byggs ut med ett välkänt sägenmotiv.[93] I det föregående[94] har vi sett att Alver för denna gränsform föreslagit termen "experience legend". Som redan konstaterats[95] pågår en ständig växelverkan mellan de båda genrerna.

Vi skall nu exemplifiera några sådana atypiska berättelser.

13. "Måns Persson hade gått ner sig på Skärsjön och Måns Gertusson hade också dött. Båda hade varit virkeshandlare och hade ofta trätt på varandra. Jag var 19 år då. En gång hade jag varit hos fjällan och skulle gå hem. Då hörde jag någon prata och gräla och jag tänkte att nu får jag sällskap. Jag satt på en gärdesgård och väntade och då kom 2 alldeles vita skepnader ut ifrån Edestads kyrkogård där de båda männen lågo begravna och så började de slåss ordentligt och skrek. Sen gick jag en bit igen och jag varken hörde eller såg någonting sedan, men jag var trött och genomsvett och hade bara 1/2 hg tobak att bära och jag fick sätta mig och vila igen. Sen när jag kom hem var det låst, så jag fick knacka och så gick far min och öppnade. Han sade ingenting då men på morgonen så frågade han mig vad jag hade för sällskap i går kväll. 'Jag hade inget sällskap,' sa jag, 'jag var alldeles ensammen.' - 'Jo,

du hade två fina pojkar i sällskap - det var Måns Persson och Måns Gertusson', sa han."
Luf 8848:2-3. Blekinge. Bräkne-Hoby. Uppt. 1942 av A.B. Rooth. Berättare: Sven Olsson f. 1872 i Hjortsberga.

ANALYS:

Slagsmålsmotivet återfinns i bl a Thompsons motiv-index och det tas även upp av Petzoldt och af Klintberg.96) Det rör sig här om ett vandringsmotiv som har kombinerats med ett underhållningsmotiv. Som vi kommer att se,97) finner vi främst underhållningsmotiven98) i genren sägner.

Slagsmålsmotivets funktion närmar sig här underhållningssägnens; man vill roa åhöraren. På samma gång möter vi i berättelser av nämnda slag även en pedagogisk funktion med en varningsfunktion som en slags förlängning av den pedagogiska: den kunskap som lärs ut i berättelsen bör efterlevas! Vi ser i detta exempel att ett omtyckt sägenmotiv, slagsmålsmotivet, har införlivats i ett memorat.

Det finns goda skäl att förmoda att intressedominans föreligger, ty berättaren, som är identisk med den som hade upplevelsen i fråga, känner till de två antagonisternas historia och att de ligger begravda på samma kyrkogård. Hans på grund av auditionen i förväg givna referensram gör att hans latenta kunskap utlöses, och han tolkar in sin upplevelse i dess faktiska förhållande: pratandet och grälandet kan härledas från de båda avlidna träto-bröderna som ligger begravda på den kyrkogård som han tydligen passerar eller har passerat. Auditionen utlöser i sin tur hans faktiska kunskap: han vet ju att de ligger begravda där, och visionen kommer som en följd härav: han får plötsligt se två vita skepnader komma ut från kyrkogården. Han är genast klar att tolka visionen: det är de båda antagonisterna!

Något ömsesidigt agerande sker inte. Berättaren är endast åsyna vittne till en manifestation av "das ganz Andere". Den supranormala följden av detta möte kommer till stånd. Han blir plötsligt och oförklarligt trött och genomsvettig och måste sätta sig att vila.99)

Texten säger oss ingenting om hans psykiska status annat än att det förmodligen är sent och att han kan vara trött. Vi vet inte om han exempelvis är påverkad av alkohol. Om det skulle ha varit på det sättet, skulle upplevelsen kunnat förklaras som en ren hallucination. Det kan naturligtvis också röra sig om självsuggestion. Han går förmodligen förbi kyrkogården, eller också hör han ljud som han tror kommer därifrån, och genom självsuggestion ser han det som han väntar sig eller fruktar att få se.100)

Hans oförklarliga svaghetstillstånd vid det kasuella mötet med de båda gengångarna måste, som vi ovan sett,101) tillskrivas den numinösa dimension som omger de avlidna. Numinositeten kring de döda utlöser hos den levande en ångestrespons och upplevelsens fascinosumdrag byts ut och överskuggas av dess tremendumdrag.

Upplevelsens autenticitet bekräftas vid hemkomsten genom faderns uppträdande. Han yttrar ingenting förrän morgonen därpå och handlar därmed enligt traditionen så som man skall handla vid supranormala händelser. Först på morgonen får berättaren genom sin far veta vilka han, ovetande, haft i sällskap kvällen innan.102)

Berättelsen får med ens en instrumentell sida. Den auktoriserar berättaren inför andra: han kan hänvisa till sin egen upplevelse med de båda gengångarna och till faderns. Dennes igenkännande av de båda vita gestalterna ger prov på omgivningens förmåga att tolka en persons upplevelse på numenstadiet.103) Sonen känner inte igen de båda gengångarna men fadern gör det!

Vi ser här hur faderns identifiering av de båda vita skepnaderna verkligen bekräftar att det faktiskt rör sig om de båda döda antagonisterna och bekräftandet styrker trovärdigheten i sonens upplevelse kvällen innan.

Den underhållningsfunktion som tillkommer i och med slagsmålsmotivet hämmar dock inte allvaret i berättelsen. Man bör försona sig med sin ovän innan man dör! I ett sådant synsätt finner vi kristnade föreställningar.104)

Den text som nu följer är en variant av en sägentyp, i vilken den drunknade uppenbarar sig och talar om var han ligger.105)

14. "Berättarens farfar, Kronhammar, gick ner sig på isen och de hittade honom inte. På natten såg de gubben komma in genom dörren och vattnet rann om honom. Sonen frågade: 'Var är farfar?' Då svarade han: 'Jag ligger vid Drägle udde mellan två stenar.' På natten hittade de honom." Luf 632:16-17. Blekinge. Fridlevstad. Uppt. 1923. Berättare: Charlotte Ungren f. 1854 i Karlshamn.

ANALYS:

I denna berättelse ingår mantiska drag, närmare bestämt drag av nekromantik. Som vi har sett i ett tidigare sammanhang106) uttrycks spontana varselvisioner i vakenhallucinationer och drömmar och kännetecknas av att de avbildar kommande händelseförlopp. I allmänhet står den som har föraningen i en nära relation till den person som föraningen gäller. I detta exempel är det tänkbart att det rör sig om en "exspektansillusion" eller en spontan tyda.107)

Vi kan inte heller helt utesluta att det kan röra sig om en utomsinnlig varseblivning, som antingen uppenbaras i en supranormal upplevelse eller i drömmen. Det religiösa undret och den supranormala makten kan även uppenbaras i drömmen. I upplevelser av detta slag finner vi uttryck för en äkta religiös erfarenhet.108)

Vi måste utgå ifrån att vi hos den drunknades anhöriga finner en utpräglad intressedominans. De vill finna honom! Varseblivningen påverkas av denna önskan och deras i förväg inställda referensram gör att upplevelsen blir möjlig. Genom den supranormala uppenbarelsen bekräftas det som i verkligheten har inträffat: dödsfallet är en realitet! Det är en levande död som uppenbarar sig för de sina. I rent yttre bemärkelse visar hans gestalt på vilket sätt han omkommit. Vattnet rinner om honom; utan tvivel är det den drunknade själv som visar sig!109) Han har ett bestämt ärende. Han vill bli funnen så att han kan få komma i vigd jord. Som vi har sett110) kan jordfästningens betydelse inte nog framhävas. I detta synsätt finns både förkristna och kristnade föreställningar: utan en riktig jordfästning kan den döde inte upptas i de dödas gemenskap eller få ro.

Uppfattas jordfästningen som en rituell handling måste den betraktas dels som ett sätt att markera en övergång från ett tillstånd till ett annat och dels som ett skydd för de efterlevande: jordfästningens innebörd är ju att "fästa" den döde vid jorden. Därvid har man vidtagit de nödvändiga åtgärder som behövs för att den döde inte skall ha någon anledning till missnöje och komma tillbaka. Med tanke på detta utgångsläge förstår vi att det verkligen ligger i de levandes intresse att finna den drunknade så att de kan förfara med kroppen på vederbörligt sätt.

Den dödes massivitet markeras genom att han går in genom dörren på samma sätt som när han var i livet. Hans anhöriga handlar i enlighet med kollektivtraditionen då de tilltalar honom och frågar honom var han ligger någonstans. De får svar på sin fråga och får veta var hans döda kropp är belägen. De söker honom på denna plats och finner honom där. Om sonen i vårt exempel inte handlat efter ett i förväg av traditionen godkänt rituellt handlingsmönster, så kunde situationen ha blivit en annan. Gengångarens numinositet kunde då ha blivit farlig för de levande. Han hade sannolikt i fortsättningen inte lämnat de efterlevande i fred.

Syftet med genfärden blir här dubbelt: dels bekräftar gengångaren med sin uppenbarelse att han verkligen är död och dels har han ett budskap och en uppgift att överlämna till sina anhöriga.111)

Den som drunknat ansågs särskilt predestinerad för genfärd även om han jordfästs ordentligt. Som vi har konstaterat i tidigare avsnitt112) möter vi i ett sådant synsätt, i både förkristna och kristnade föreställningar, en tydligt uttalad ödestro.

Även nedanstående text är en variant av ett mycket vanligt sägenmönster,113) vilket kan sammanfattas så här: en död människa röjer var en skatt är gömd och skatten hittas sedan på det anvisade stället.

Som vi kommer att se114) möter vi i samtliga genrer trosföreställningen att de döda bl a kan uppenbara sig i drömmen.

15. "Berättaren kände ett fall då den döde uppenbarat sig i drömmen för en piga i gården där den döde bott. Hon hade drömt att den döde hade visat sig för henne och följt henne till en stor sten i Tallberget (ett berg

i närheten av byn). Där hade han visat henne, att han hade gömt pengar. När hon vaknade, gick hon i sällskap med några karlar och hittade mycket riktigt den sten, hon sett i drömmen, och på anvisade stället [det anvisade stället] hittades också skatten."
EU. 8109. Död och begravning I s. 695. Lappland. Vilhelmina. Uppt. 1935 av Nils Eriksson, Bäsksjö, efter Helmer Forsberg f. 1879 i Bäsksjö. Berättaren kände flera fall då döda hade visat sig efter döden.

ANALYS:

I denna berättelse framgår tydligt att upplevelsen skedde i drömmen. Korpusanalysen115) uppvisar sammanlagt 11 belägg där den supranormala upplevelsen skedde i drömmen. Som vi har sett116) kan det övernaturliga undret uppenbaras även i en drömupplevelse. Den övernaturliga makt som omger de döda kan även uppenbaras för människan genom drömmar. Referensramen hos den som har en sådan dröm måste bli en helt annan än om upplevelsen skall tolkas mot en socialpsykologisk referensram. Vi kan inte i berättelser av detta slag, må så vara att de är uppbyggda på ett välkänt sägenmotiv, helt utesluta en paranormal tolkning. Som vi har sett i det föregående117) kan det förekomma utomsinnliga varseblivningar, vilka kan uppenbaras både i vakenhallucinationer och i drömmar. Kriteriet på det paranormala i denna berättelse är att pengarna verkligen fanns på den plats som gengångaren i drömmen hade utpekat.

Vi kan av texten inte utläsa om intressedominans kan ha förelegat hos den som hade upplevelsen. Om en sådan varit för handen, måste vi förmoda att den sannolikt varit latent.

Naturligtvis kan vi här tänka oss en rent rationalistisk tolkning. Den som hade drömmen kan ha haft den tron att den döde gömt undan pengar. Kanske hade hon hört rykten om att pengar kunde finnas undangömda. Hon kan omedvetet ha tänkt ut var gömstället i så fall skulle kunna tänkas vara beläget, och så har hon drömt om det. Om detta vet vi ingenting. Vi kan endast konstatera att om hennes referensram varit latent, har den aktualiserats genom drömmen och bekräftats genom att drömupplevelsen överensstämde med verkligheten. Det religiösa undret och den supranormala makten kan alltså även uppenbaras i drömmen. I upplevelser av detta slag finner vi uttryck för en äkta religiös erfarenhet.118)

Den text som nu presenteras kan vid första anblicken tyckas vara ett typiskt memorat, men vid närmare studium är jag böjd att anse att den är en variant av en värmländsk lokalsägen.119)

16. "På Källtegsmon hade en karl hängt sig någon tid förut. När min svärfar kom till den mon, fick han se honom, som hade hängt sig. 'Är du här?' sa svärfar. 'Ja', svarade den döde, 'så här måste jag nu gå i sjutton år'. - 'I Jesu namn, visa dej inte mer för mej,' bad svärfar. 'Nej, det skall jag inte göra', svarade den döde. Efter sjutton år skulle hans

tid ha varit ute."
IFGU 3091:50. Värmland. Svanskog. Meddelare f. 1880. Uppt. okänd.

ANALYS:

I denna berättelse finner vi ödestron tydligt uttalad. Den döde är en självmördare. Han har förbrutit sig mot en norm. På grund härav är han predestinerad för genfärd. Genom att ta sitt liv har han dött i förtid och till straff får han gå igen så lång tid som han skulle ha haft kvar att leva, i detta fall i sjutton år.120) Svärfaderns latenta kunskap aktualiseras när han får se den döde. Han handlar enligt traditionella mönster och tilltalar honom. Han får även svar och en dialog utspinner sig dem emellan. Genom att nämna Jesu namn manar han sedan bort gengångaren.121) Manandet får här nästan en formelkaraktär och närmar sig därmed besvärjelsen. Det rör sig ju om redan färdigstöpta formler: "Är du av Gud eller i vad skepnad går du?" eller, som här, nämnandet av Jesu namn. Själva grunden för trollformlernas existens är tron på ordets magiska makt.122) Den verbala magins kännetecken är bl a att orden tilltrotts makt att åstadkomma ett supranormalt resultat.123) De ingår som en beståndsdel i det episka mönstret, eller deras formelkaraktär uttrycks genom en utsaga. De återfinns i samtliga genrer.

Utövare av denna verbala konst är i första hand människor som är utrustade med övernaturliga anlag.124) Som vi har sett125) räknas till denna kategori "synska" eller "kloka" människor samt prästen. Även vanliga människor kan, som exemplet visar, fördriva en gengångare om de handlar enligt det traditionella, rituella mönstret med verbala formler.

Klarar man inte själv av fördrivandet, kan man vända sig till prästen och av honom få råd och anvisningar hur man skall förfara. Gäller det särskilt besvärliga gengångare, får prästen själv läsa ner dem. Oftast klär han sig då i full ornat och går ut på kyrkogården och läser ner den orolige. Det förekommer fall när inte ens detta hjälper. Då får man tillgripa andra åtgärder såsom att t ex jordfästa den döde på nytt. Man kan även mana bort en gengångare genom att tilltala honom eller genom att nämna hans namn. Genom att känna hans namn får man makt över honom.126)

Samtalet mellan de båda agerande i detta memorat är i dialogform. Just denna dialogform markerar närheten till sägnen. Som vi kommer att se127) är ett av de utmärkande dragen för sägnen att det oftast förs en dialog mellan parterna.

Funktionen i detta memorat är tydlig. Ett självmord var inte enbart den enskilde individens angelägenhet utan det angick hela samhället. Det var ett brott både mot kyrkan och samhället att begå självmord och ända in i våra dagar förvägrades självmördare en fullgod begravning.128)

Den text som nu kommer att citeras är en variant av den lokalsägen som behandlas längre fram i detta kapitel.129) Berättaren har lagt sig vinn om en realistisk, trovärdig berättarstil. För att riktigt poängtera trovärdigheten i det som han berättar kommer hans egen person med i händelseförloppet. Han överdriver inte sin betydelse utan omnämner så där i förbigående bara att han fått veta innehållet i berättelsen av en huvudpersonen närstående person.

17. "De va en piga, di kallte henne för Kludda, hon skulle ha barn, hon va inte gift, så de va en horunge. Di hämtade Elna, barnmorskan, te na. När di kom te Elna, så hadde hon kalas, eller va på ett, men i alla fall, så va hon inte gla åt att behöva ge sig iväg å när hon kommer te Kludda så skriker hon: 'De här får du skilla de [skilja dig] från fort å de i rappet!' Så hon va hårdhänter så Kludda hon höll på å stryka med mesamma, men di hannt å få henne in på lasarettet innan hon do [dog]. Sen fick Elna allri nån ro. De gick henne mot me allting. Hon kunne inte sköta en enda förlossning ordentligt. När hon kom te en som skulle barna, så så [såg] hon Kluddan för sej å då föllt [föll] hon te golvet å va som besatter. Hon skulle gifta sig med Johansson i Körkhult [Kyrkhult], men hon dro [drog] sej unnan å de ble [blev] inte bätter, å körkvärden i Körkhult, han sa te mej, att hon hade talt om alltsammans för honom, han va hennes förtrogne. Han va me på körgårn sen, när hon skulle bes för. De va han, Härall [Harald] i Falshult [Fallshult], som hon ba skulle hjälpa henne te tals med Kludda. Å Härall han manade fram henne, men när barnmorskan fick se henne, så ble hon arger å spottade henne i ansiktet. De hållt [höll] på å ble hennes dö, för Kludda ville på henne å Härall mäktade inte driva undan Kludda, utan de gick efter Rönnbäck, prästen, å han kom me Bibeln å manade ner henne igen. Sen ble [blev] hon Elna varr å varr [värre och värre]. Hon kom te prosten Pontén i Östra Korsberga å där ville hon ta livet å [av] sej, hon skar sej i halsen me en kniv. De ble [blev] läkt igen, men Pontén ville inte behålla henne längre, så hon kom hem igen. Sen te slut så drack hon lut, di förde-na [förde henne] te Karlshamn å där do [dog] hon. Men han Härall han ble [blev] skickad te Falshult [Fallshult] igen, han hade vatt i Körkhult förut, men Rönnbäck ville inte ha honom kvar där längre."

I uppteckningen står följande tillägg att läsa: "Å Häralls far i Falshult, han va trollsker han me."

Luf 1914:45-46. Skåne. Örkened. Uppt. Birger Andersson. Berättare: korgmakare Ola Persson f. 1843 i Lönsboda. Örkened sn.

ANALYS:

Kriteriet för att det kan vara en verklig supranormal upplevelse som ligger till grund för berättelsen i fråga är den rad viktiga detaljer som den är uppbyggd av. Huvudpersonen är en nära bekant till den person som berättaren säger sig ha hört historien av. De agerandes beteenden är typiska för supranormala upplevelser av detta slag. Sägenmönstret återfinns just i själva agerandet. Huvuddragen i berättelsen är exakt desamma som i den ovan nämnda lokalsägnen.

Berättelsen är att betrakta som en gränsform mellan memorat och sägen.130) Den kan inte heller inpassas under den av Alver föreslagna termen "experience legend", även om den utan tvivel går tillbaka på en historisk händelse.131)

I texten finner vi exempel på ett flertal kasuella möten med gengångaren: ett av huvudmotiven utgörs dock av ett uttalat rituellt möte: uppmanandet av den döda på kyrkogården! I detta möte finner vi tydliga inslag av nekromantik. Den döda "manas" fram av den "trollkunnige".132) Korpusanalysen133) utvisar att kasuella möten är i majoritet. Den utvisar att det även vid ett kasuellt möte kan förekomma rituella handlingar och att man till ett rituellt möte kan knyta en stark upplevelse. Gemensamt för de båda typerna av möten är att de uttrycker den numinösa dimensionen kring gengångaren. Vi kan i detta sammanhang tala om en viss växelverkan mellan de olika förutsättningar och utgångslägen som gäller vid olika supranormala möten med gengångare, och vår undersökning visar att ångestmotivet är förhärskande vid kasuella möten, medan skydds- eller önskemotiv kvantitativt sett dominerar vid rituella möten.134)

Det andra huvudmotivet är de normbrott som barnmorskan och den "kloke" Harald gör sig skyldiga till. Den förras normöverträdelse består i att hon genom slarv förorsakar en annan människas död. Vid frammanandet av den döda begår hon ytterligare ett normbrott då hon, i stället för att be henne om förlåtelse, spottar henne i ansiktet då hon får se henne. Avsikten med det nekromantiska förfarandet var ju att den skyldiga normöverträderskan skulle få be offret för normöverträdelsen om förlåtelse så att hon, sedan hon fått gengångarens förlåtelse, därefter skulle bli fri från henne. Den klokes normöverträdelse består i att han sysslar med otillåten verksamhet: han "manar upp" den döda. Kyrkans lära fördömer sådant; vi har här att göra med kristnade föreställningar. Vi kan tänka på vad Bibeln säger om ett sådant handlingssätt, lämpligen hänvisar vi då till det textställe där det berättas om spåkvinnan i En-Dor.

Under förkristen tid har inte ett sådant förfarande ansetts som något brottsligt. Kunskap som förvärvats på detta sätt har ansetts vara av gudomligt ursprung.135)

Genom barnmorskans felaktiga handlingssätt, hennes ytterligare normöverträdelse gentemot den döda, förändras dennas karaktär; hon blir farlig och är t o m nära att döda. Den kloke klarar inte längre av situationen. Hans kunskap räcker inte till utan en högre makt måste nu träda in. Denna makt representeras av prosten med Bibeln. I kraft av sitt ämbete lyckas han fördriva gengångaren.136)

Barnmorskan undgick inte sitt straff. Genom sitt felaktiga handlingssätt på kyrkogården erhöll hon ingen förlåtelse av gengångaren och hon stod inte ut längre utan tog sitt liv. Därmed begick hon en ännu mer fruktansvärd normöverträdelse.

Som vi har sett[137] kunde mötet med en gengångare utmynna i olycka och död. Det var den numinösa dimensionen kring gengångaren som kunde ge sådana ödesdigra följder för den som var utsatt för honom. Självmordet kan i detta fall anses som en hämndeakt från gengångaren vare sig hon medverkade till det i synlig eller osynlig gestalt.

Undersökningen visar att det finns memorat, där gengångaren erhållit drag som vanligtvis förknippas med ett annat övernaturligt väsen. Sådana väsen är exempelvis gasten, skogsrået, Djävulen, tomten och maran samt övriga väsen, vilka inte har uppdelats på det sätt som ovan gjorts, utan har inrymts inom en och samma grupp. Vi kan konstatera att en motivattraktion har ägt rum men måste låta frågan hur dessa drag kan ha inlemmats i gengångartraditionen stå öppen.[138] Gengångaren är inte traditionsdominant inom något område utan förekommer i hela vårt land. Undersökningen visar att föreställningen om gengångaren är tämligen homogen, fast han ibland har fått drag av andra övernaturliga väsen som inom vissa områden är traditionsdominanta. Som exempel på en sådan dominans har vi gasttraditionen inom de syd- och västsvenska traditionsområdena.[139] Gasten uppfattas här som ett skräckväsen som sattes i förbindelse med olika nattliga ljud som lät som skrik eller skratt. Att anknyta gasttraditionen till gengångarföreställningen är helt naturligt, då ju gastföreställningens ursprung ligger i föreställningen att gasten är en död människa med låt vara avpersonaliserade drag. I gasttraditionens korpus ingår drag som förbundits med naturväsen. I motsats till gengångartraditionen har gasttraditionen fått kännetecken som är utmärkande för demoniska naturväsen. Vi har ovan konstaterat att det finns ett sammanhang mellan gengångaren och olika naturväsen. Hos den förre finns även ledes inslag av demoni.[140]

I de flesta memorat uppfattas gengångaren som farlig[141] och mötet med honom kan betyda besvärligheter av olika slag. Den som möter honom kan känna sig svag, ja, tom sjuk och det finns också exempel på att den som möter en gengångare strax därefter avlider. I ett sådant synsätt möter vi påtagligt föreställningen om "das ganz Andere."

De anknytningar mellan gengångartron och föreställningar om andra övernaturliga väsen som omnämnts i det föregående[142] möter vi exempel på i genren memorat. Samma företeelse möter vi i återstående genrer.

Vi skall nu ge exempel på ett memorat i vilket gengångaren fått kännetecken som vanligen brukar förknippas med skogsrået.[143]

18. "Det som jag nu ska berätta har jag faktiskt själv varit med om. Min farfar har ända sedan han var ung skött kolmilor i min hemtrakt. Hans enda följeslagare när han låg i skogen var hans trogna hund, Donky. Men vid ett tillfälle skulle jag få vara med honom i kolarkojan. Den kvällen när detta hände var det ganska sent när vi kom tillbaka till kojan efter att ha sett till milorna. Vi kokade kaffe och drack och så

satt vi och pratade och berättade gamla kolarhistorier. Dvs det var farfar som berättade historierna. Bl a talade han om hur gamla kolare hade upplevat att hädangångna hade gett sig tillkänna för dem. Och alla gånger detta hänt så hade det varit något fel med milorna som de hade att sköta. Farfar trodde inte alls att något sådant kunde vara möjligt. Jag för min del hade ingen direkt uppfattning om vad det egentligen kunde vara för något. Jag var väl ungefär tio år gammal. Farfarsfar hade upplevat något i den stilen och när farfar inte ville tro honom hade han sagt att han själv skulle visa sig efter sin död om han kunde. Sent omsider lade vi oss att sova; någongång frampå natten väcktes vi av att Donky började skälla. Han brukade aldrig skälla inomhus om det inte var någon som närmade sig kojan. Vi lyssnade men kunde inte höra några steg. Helt plötsligt rycktes dörren upp. Donky kröp ihop med ett gnällande och med svansen mellan benen in i ett hörn av kojan. Farfar som hade rest sig upp för att öppna dörren stod bara och tittade. Dörren stängdes lika plötsligt som den öppnats. 'Det var far', sade farfar. 'Nu brinner det nog i någon av milorna', och när vi kom fram till den som låg längst bort så var det mycket riktigt eld i den. Och det var värden för flera hundra kronor som kunde ha gått till spillo där. Farfar hade blivit varnad. Det finns ju många som säger att detta är fantasi. Men nog vet både farfar och jag vad vi talar om."
EU. 37011. Nm. Sp. 195. Spökhistorier I s. 345/346. Uppt. 1947 av Evert Henningsson. Barkarby. Uppland. Järfälla.

ANALYS:

Berättaren har tyvärr inte uppgivit farfaderns hemort, men vi har skäl att anta att den låg inom det område där kolning förekom.

Innehållet i memoratet överensstämmer dels med ett välkänt vandringsmotiv[144) och dels uppvisar det karakteristikum som brukar höra till skogsrå-traditionen.[145) Vi ser hur gengångaren har fått drag av skogsrået i hennes funktion som rådare.[146) Hon kan stundom varna kolaren när hans mila brinner. Vid sidan av de vanligaste motiven som förknippas med skogsrået, de erotiska, består de svenska skogsråföreställningarna främst av motiv som hör samman med jakt och arbete i skogen, t ex som i detta fall, kolning.[147)

Tanken att det skulle finnas ett samband mellan skogsråföreställningen och en döds- eller själatro avvisas bestämt av von Sydow. Därmed går han emot den teori som den finske forskaren Kaarle Krohn på sin tid förfäktade.[148) Hans teser[149) kan dock ha ett visst intresse i detta sammanhang, då gengångaren här faktiskt uppvisar drag som är utmärkande för skogsråtraditionen. Det är därmed inte sagt att det på något sätt skulle förhålla sig så som Krohn menar. Det som är av intresse i vårt fall är endast att gengångaren uppvisar *kännetecken* som är utmärkande just för skogsrået. Den kritik som von Sydow[150) riktar mot Krohn är enligt min mening berättigad. Hans påpekande att "vad man råkar ut för i skogen, har i regel inga associationer till dödsväsen," är helt riktig, men han förnekar inte att det stundom kan ha associationer till dödsväsen. Det faller dock utanför ämnets ram att närmare penetrera detta problem.

I memoratet redogörs utförligt för de yttre betingelserna för upplevelsen i fråga. Intressedominansen är markant framträdande. Farfadern har berättat "historier" om hädangångna som har varnat kolare och gjort klart för dem att det har varit något galet med milorna. Visserligen tror inte berättarens farfar på detta och här kommer så nästa intressedominans in i bilden. Ett givet löfte dyker upp i minnet på honom: hans egen far har, när sonen vägrat tro på hans berättelser, sagt att han själv skulle visa sig för honom efter sin död om det vore möjligt för honom att göra det. De yttre betingelserna för en aktualisering av en upplevelse av detta slag infinner sig - hunden börjar oväntat att skälla. Bara detta förhållande är enligt berättaren ett tecken på något ovanligt. Dörren rycks upp av egen kraft: också detta är ett kriterium på det supranormala i händelsen. Därtill kommer hundens beteende i övrigt. Allt detta tillsammans utlöser de närvarandes latenta kunskaper. De förstår genast, åtminstone farfadern, att det är något som inte är som det skall vara.

Efter auditionen får farfadern tydligen en vision eller i varje fall en förvissning om gengångarens identitet. Han har genast en tolkning till hands: det är hans döde far som nu uppfyller sitt löfte och nu måste det nog vara något fel med milorna! Så visar sig även vara fallet. Tack vare gengångarens varning kan den brinnande milan släckas och därmed räddas.

Den supranormala upplevelsen ger tro åt den icke-troende.151) Enligt traditionen får man inte tvivla på att sådana upplevelser existerar. Vi möter i detta memorat dragen av både mysterium tremendum och mysterium fascinosum.

Hos gengångaren finner vi, som ovan påpekats, det typiska skogsrådraget. Rået varnar den sovande kolaren och hans latenta kunskap utlöses vid aktualiseringen: det måste vara något fel med milorna! Vi kan här finna att en motivattraktion har ägt rum.

Memoratets funktion i vårt exempel är att bekräfta den kollektiva traditionen, enligt vilken en död som lovat visa sig efter döden på grund av sin övernaturliga makt kan göra det! Som en förlängning av huvudfunktionen kan här ses en pedagogisk funktion: gengångaren kan också, trots den numinösa dimensionen, vara hjälpsam och godsinnad.152)

Vi kan inte utesluta att det här rör sig om en utomsinnlig varseblivning, särskilt om vi i vår bedömning tänker på att gengångarens budskap visade sig överensstämma med det faktiska förhållandet.153)

I följande exempel visas hur en funktionsändring kan äga rum beträffande gengångarens roll. Djävulen har helt övertagit gengångarens roll. Gengångaren har här identifierats med honom. Han har alltså inte bara fått drag av denne utan det är Djävulen själv som går i hans ställe. Det rör sig här om kristnade föreställningar154) och i begravningsordningen av år 1571 sägs det rent ut att det är "dieffuulen som spöker".155)

I de memorat där gengångaren fått drag av Djävulen har detta synsätt inte helt förmått ersätta eller uttränga föreställningen att det är den döde som går igen: gengångaren har enbart erhållit kännetecken som vanligtvis annars brukar förknippas med Djävulen.156)

19. "Min hustru var med och svepte en gumma, som dog här i byn. Så var där ett stycke tyg, som var köpt åt den döda för att användas vid svepningen, men det blev inte av, att det användes. Säger så den dödas man åt gumman min, att hon skulle ta detta tygstycke, som hon också gjorde. Men - tänk att vi fick spöke i huset bara för den lilla tygstycke [för det lilla tygstyckets skull]! En natt vaknade gumman min och såg den döda stå livslevande mitt på golvet. Men gumman var inte rädd av sig, hon. 'Vik härifrån, Satan! Du har intet i detta hus att beställa,' röt hon till och då försvann spöket med ett stort dån ner genom trappan." HA. Döden 6. Gengångare. Medelpad. Skön. Uppt. 1912 av Levi Johansson. Folkskoll., efter E. Lagerström å Sköns fattiggård. Berättaren f. 1833.

ANALYS:

Att här föreligger intressedominans framgår tydligt. Berättarens hustru är förmodligen medveten om att en normöverträdelse ägt rum i och med att den döda inte fått till svepning det för detta ändamål avsedda tygstycket.Ett nytt normbrott begås av berättarens hustru då hon tar emot tygstycket i fråga, och hon är säkerligen fullt medveten om detta. Hennes i förväg inställda referensram gör att hon väntar på det som sannolikt kommer att bli den supranormala följden av normöverträdelsen: den döda kommer troligen att uppenbara sig! Så sker och hustruns latenta kunskap utlöses vid aktualiseringstillfället. Hennes tolkning av upplevelsen blir dock en annan än den gängse fastän hon handlar efter rituella mönster och fördriver gengångaren.

Hennes manande ord "vik härifrån Satan!" bevisar att hon är av den uppfattningen att det är Djävulen som går i den dödas gestalt. Genom att hennes latenta kunskap aktualiseras vid detta möte, vet hon hur hon skall handla.

Som vi har sett i ett tidigare sammanhang157) rör det sig här om en kristnad föreställning som vi kan tyda som ett funktionellt alternativ till gengångarföreställningen. I detta exempel möter vi den kristnade föreställningen om namnets fördrivande verkan. Genom att känna igen Djävulen i den dödas gestalt, kan hon, genom att nämna hans namn, fördriva honom.158)

I en del memorat, som är av senare datum, finner vi att gengångaren uppvisar tydliga "spiritualistiska" drag fastän vi samtidigt finner att många traditionella inslag fortlever i föreställningen.159) Dessa företeelser kan här endast kortfattat beröras. Det enda som är av intresse för vårt vidkommande är så att säga vad de termer som används står för.

Som vi har sett i tidigare avsnitt160) har vissa forskare genom parapsykologiska metoder sökt att ge en vetenskaplig förklaring till olika gengångarsyner och de har därvid använt sig av vissa begrepp, vilka används i parapsykologiska sammanhang. Flertalet forskare, däremot, räknar med de psykologiska villkor som lett fram till sådana föreställningar.161)

Av de fyra former som ESP kan uttryckas i är endast de två sistnämnda av intresse i detta sammanhang, dvs prekognition, som är övernormal kunskap om kommande ting och retrokognition, som är motsvarande kunskap om förflutna ting.162)

Skillnaden mellan memorat om gengångare med spiritualistiska eller parapsykologiska drag och folktrons traditionella gengångare är att de förra genomgående uppfattas som glada och befriade, medan de senare oftast har antingen en sorgsen och dyster attityd eller uppträder aggressivt och visar drag av demoni. De manifesterar "das ganz Andere" på ett mer "traditionellt" sätt, dvs farligheten är dominerande, än vad de "spiritualistiskt" uppfattade gengångarna gör. Den numinösa dimensionen kring sådana gengångare är sällan farlig för den som kommer i kontakt med den.

I det stora hela har man i svensk folktro uppfattat gengångeriet som en anomali. Det har ansetts som något "onormalt" att en död människa "visat" sig. Gengångarupplevelser av senare datum uppfattas i de flesta fall inte som en sådan utan tolkas enbart som ett kriterium på att det finns ett liv efter döden. Visserligen måste vi väl i själva gengångarupplevelsen som sådan se en viss avvikelse från det "normala" beteendet eftersom döda inte brukar gå igen. Detta synsätt kan tillämpas även i de uppteckningar där gengångaren har utpräglade spiritualistiska drag, men till skillnad mot folktrons gengångaruppfattning är inte anomalin det mest förhärskande i upplevelsen utan det primära i denna är dess utomvärldsliga karaktär.

I nedanstående exempel har gengångaren utrustats med sådana "spiritualistiska" drag som ovan anförts.

20. "Den andra remarkabla händelsen upplevde jag en natt efter min styvmors bortgång; en natt då jag inte kunde få en blund i ögonen. Jag var alltså klarvaken. Plötsligt dök ett grått moln upp och kom emot mig och jag tänkte: 'Vad ska det bli av detta?' Det grå molnet utvidgades och ur detta blir min styvmors ansikte synligt. Hon såg glad ut och log ett lyckligt leende och jag förnam att hon sade: 'Jag har det bra' samt gjorde en utåtriktad rörelse med händerna. Sedan försvann denna syn på samma sätt som den kom. Jag blev högst konfunderad över denna upplevelse, som fortfarande förundrar mig mycket."
KU. 4661. Supranormala upplevelser. Insänt 12/10 1972 till "I kväll" av Mary Pettersson.

ANALYS:

I denna text finns det starka skäl som talar för att ett intressemotiv föreligger. De yttre betingelserna är lämpade för en supranormal upplevelse. Berättarens latenta kunskap utlöses redan vid anblicken av det grå molnet.

Hon undrar vad detta skall komma att betyda. Redan i upplevelsens numenstadium[163] förstår hon att det är något ovanligt som hon är med om. Förmodligen är hennes tankar, medvetet eller omedvetet, sysselsatta med den döda styvmodern och det förhållandet är sannolikt orsaken till att hon ligger vaken.

Den dödas utseende och det budskap som hon har att förmedla är inte av något numinöst slag. Tvärtom kan man av hennes utseende och yttrande avläsa att hon har det bra. Hennes uppenbarelse ger en förvissning om något ljust, hoppfullt och uppmuntrande.

Någon ångestdominans kan vi inte heller avläsa hos den som har den supranormala upplevelsen. Hon är endast konfunderad över vad hon fått vara med om. Däremot återfinner vi här de för memoratet utmärkande traditionella dragen, dvs överraskningsmomentet, det hastiga uppdykandet, upplevelsens kortvarighet, det lika hastiga, oförklarliga försvinnandet samt att gengångarens budskap förmedlats och uppfattats. Borta ur bilden, däremot, är det traditionella handlingsmönstret enligt vilket man skulle tilltala den döde för att på så sätt få veta vad han hade att förtälja. Den funktionen har här ersatts av den önskedominans som i folktrons gengångarmemorat gärna knutits till supranormala möten av rituell karaktär. Medan den traditionelle gengångaren uppvisar mer skräckinslag och oftast ger uttryck för en negativ inställning till det hinsides, ger den spiritualistiskt uppfattade gengångaren i de allra flesta fall uttryck för att livet på andra sidan graven är något positivt och underbart. Genfärdens funktion är i detta exempel att för den levande uppenbara att döden inte skall uppfattas som något negativt eller fasansfullt utan att den är något ljust och gott.[164]

Karakteristiskt för folktrons gengångare är att han representerar "das ganz Andere" i form av mysterium tremendum medan gengångaren med spiritualistiska drag mest företräder mysterium fascinosum.

Huvudfunktionen i ovan citerade memorat är att bestyrka att tron på gengångare fortfarande finns kvar fast den tro som vår egen tid uppvisar inte har samma förankring i samhället som den hade i bondesamhällets föreställningsvärld. Bondesamhällets gengångartro fann stöd i den kollektiva traditionen medan nutida gengångarföreställningar i princip saknar ett sådant kollektivt stöd.

Som redan konstaterats är berättaren konfunderad över upplevelsen och verkar ha svårt att passa in den i mönstret i sin egen föreställningsvärld. I memorat av detta slag kan vi tydligt se den skillnad som uppstår i själva tolkningen av det individuella memoratet när man, som i detta fall, inte längre har tillgång till den kollektiva traditionens betydelse för tolkningen av den egna upplevelsen. Funktionen har förändrats på så sätt att den, genom just detta osäkerhetsmoment i tolkningen, anpassats till nutida synsätt på fenomen av detta slag.

Korpusanalysen165) visar att det finns flera memorat från vår egen tid. Ett flertal av dem har upptecknats så sent som år 1972. I samtliga "moderna" memorat märker vi tydligt hur frånvaron av en kollektivtradition kommit att inverka på tolkningen av dessa memorat. I den mån en tolkning ges blir den gärna subjektiv och individuell. Med anledning härav kan vi dra den slutsatsen att skillnaden mellan "moderna" memorat, dvs memorat som utspelats i vår egen tid, och äldre memorat, dvs memorat som utspelats under bondesamhällets dagar, är att det just är avsaknaden av den kollektiva traditionen som är det primära draget i de förra. De är mer subjektivt och individuellt präglade. Spår av folkliga föreställningar kan i sådana memorat i mer eller mindre grad utläsas, och den latenta kunskapen hos den som har upplevelsen i fråga är i moderna memorat av mera växlande karaktär eller saknas helt.166)

En annan viktig skillnad innehållsmässigt sett mellan folktrons memorat och memorat av senare datum är att rollfördelningen i dem har ändrats. Gengångaren har i de senare fått en tillbakasatt funktion, medan den som har upplevelsen kommer i fokus. I denna rollförskjutning visas att båda genrerna memorat och sägen löper samman. Vi finner här att den supranormala upplevelsen och den episka skildringen av händelsen i fråga flyter samman. Rollförskjutningen innebär att gengångaren blivit handlingens objekt och den som har upplevelsen dess subjekt. Detta förhållande kan vara en tendens till en mer utpräglad integrering genrerna emellan.

Noter till kapitel 3:1 MEMORAT

1. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:1-3
2. Ibid. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 30-32, 41, 2:5 not 137-138, 142
3. Eskeröd 1971 s. 177 f., Jung 1965 s. 79-97, 109-136
4. Se not 2
5. Honko 1962 s. 91 ff. Jfr Röhrich 1973 s. 22 f
6. Otto 1917 s. 6 ff, Hultkrantz 1973:a s. 13 f. Jfr Röhrich 1973 s. 20 ff, Fersling 1980 s. 7-16
7. Mensching 1957 s. 80 ff. På ett annat ställe (s. 81) säger han följande: "Beim Personwunder dagegen handelt es sich ganz direkt um die Hervorhebung des numinosen, übernatürlichen Wesens der betreffenden Person und ihres damit gegebenen Andersseins. Die naturale Erscheinung ist sekundärer Ausdruck." Se även Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 232 ff
8. Ehnmark 1939 s. 200. På sidan 206 säger han följande: "The miracle is not a miracle because it conflicts with the laws of nature, but because it has its origin in a supernatural power. The supernatural belongs to the conceptions which can be explained psychologically but cannot be logically defined. It lies back of the ideas of gods and spirits, of trolls and fairies, and gives them their specific character. It constitutes a psychological antecedant of the religious conceptions, and however naturally it is presented, however explained

and visualized, it still remains as something fundamentally distinct from the usual, natural reality."

9. Se denna avhandlings kapitel 2:1 s. 25 ff, 2:2 not 61-62, 63, 68, 71, 2:3 s. 32 ff, 2:5 not 123, 135-137, 138-142
10. Ibid., 2:1 s. 25 ff
11. Thompson 1933 E 323, Christiansen 1958 4030, Simonsuuri 1961 C 401, 411, 436. Se även Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:1-3
12. af Klintberg 1972 s. 15: "I varje människas referensram ingick förr kunskaper om de övernaturliga väsendena, deras utseende, vistelseorter och beteende. För det mesta var dessa kunskaper latenta, men i vissa situationer kunde de *aktualiseras*. Det var särskilt fallet när personen befann sej i ett tillstånd av psykisk stress, när han t ex kände en stark förväntan eller fruktan." Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 43
13. Frykman 1977 s. 22
14. Se not 6
15. Mensching 1957 s. 1
16. Se denna avhandlings kapitel 2:2 not 46-57
17. Se not 18
18. Carlsson, L. 1970 Bd 2 s. 136 ff
19. Ibid., s. 137
20. Ibid., s. 137
21. Ibid., s. 141. Se även denna avhandlings kapitel 2:2 not 58, 71
22. Ibid., s. 141
23. Alver 1967 s. 63 ff, 1973 s. 115 f. Alver säger här: "Om vi är aldrig så rationalistiska och nekar att tro på vättar och troll och fan, så är inte det i och för sig något bevis för att dessa sägner far med lögn." (1973 s. 116) Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62. Jfr af Klintberg 1972 s. 58 ff, Hultkrantz 1973:a s. 24 f, Honko 1962 s. 134 f, Čistov 1967 s. 29 ff
24. Se denna avhandlings kapitel 3:2 not 1, 3:4 not 140-141
25. Se not 17-21. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 37, 43-45, 2:7 s. 48 ff, Simonsuuri 1961 C 426, 441
26. Thompson 1933 E 415.1, 434.5, Simonsuuri 1961 C 441
27. Thompson 1933 E 434.8. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 237
28. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 6, 2:1 not 19-21, 2:5 not 142
29. Jfr denna avhandlings kapitel 2:1 not 39. Detta motiv återfinns i både trosutsagans form och sägnens. Se denna avhandlings kapitel 3:2 not 2, 3:4 not 161
30. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod c:2, d:1, 5-6
31. Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 162-186, Röhrich 1973 s. 20 ff, de Vries 1956-57 Bd I s. 228 ff
32. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod i:1-5
33. Se not 29
34. Hagberg 1937 s. 547. Se även denna avhandlings kapitel 2:5 not 137-138, 144-145, 2:7 not 222
35. Jfr Hagberg 1937 s. 542 f
36. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 41-42, 2:3 not 75-79, 82-83, 86, 2:5 not 137-139, 143-145
37. Se not 36. Jfr Hultkrantz 1953 s. 296, Peuckert 1965 s. 42
38. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 164-185
39. Se not 38
40. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 143-145. Se även Bibeln, 1917 års översättning GT Ps. 91:11-12, NT Matt. 4:6, Luk. 1:11-14, 4:10-11, 22:43, Joh. 20:12-17, Apg. 12:11, 15 och Upp. 1:1. Jfr Honko 1962 s. 227: "Die Memorate zeigt auf jeden Fall eine eigenartige Annährung verschiedener religiöser Referenzrahmen. Folgt man der Logik des Erzählers, könnte man sagen, dass hier die häusliche Schutzdominante, der Hausgeist, seine Aufgabe als Beschützer an den christlichen Gott abtritt. Es gibt auch andere Beweise für die gleiche Annährungs-

tendenz. So wird 'Engel' zum Synonym für 'Hausgeist'."

41. Otto 1917 s. 7 ff, 14 ff, 26 ff, 127, 1923 s. 16, 37 ff, 65, Ehnmark 1939 s. 175 ff, Hultkrantz 1953 s. 243, 256, 292, 300, 342 ff, 354 ff, 374 ff. Jfr Ström, F. 1967 s. 219 ff, Ström, Å. 1973 s. 23, 53 ff. Se även denna avhandlings kapitel 2:3 s. 32 ff

42. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 151-153, 162-187. Se även Hultkrantz 1973:a s. 13 f, Röhrich 1973 s. 21 f. Jfr Liungman 1957-69 Bd VII s. 95-140, Nr 1801 s. 141-151, Nr 1803 A s. 173 ff, Nr 1804 B s. 194 ff, Ström, Å. 1973 s. 13, Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 107 f. De säger här bl a: "Men visst är syner av det här slaget möjliga och till och med ganska förklarliga."

43. Se not 13

44. Honko 1962 s. 251

45. Se denna avhandlings kapitel not 157-159, 169-195. Se även Hultkrantz 1973:a s. 13 f, Röhrich 1973 s. 21 f. Jfr Liungman 1957-69 Bd VII s. 95-140, Nr 1801 s. 141-151, Nr 1803 A s. 173 ff, Nr 1804 B s. 194 ff, Ström, Å. 1973 s. 13

46. Ibid., 2:6 not 185-194, 2:7 not 229-234. Se även Mensching 1957 s. 71 f, Edsman 1962 s. 86 ff, af Klintberg 1972 s. 35 f

47. Se not 6 och 14. Se även Arbman 1963-70 Vol. I s. 17-26, Vol. II s. 605 ff, Vol. III s. 259 ff, Andrae 1968 s. 34 ff, 211-253

48. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 78, 88, 2:5 not 136-137, 143-145, 2:6 not 151-156, 166, 173-174, 177, 186-194, 2:7 not 229. Se även Hagberg 1937 s. 542, Ström, F. 1967 s. 111

49. af Klintberg 1972 s. 49, Nr 17 s. 85 f. Denna sägen har berättats i så gott som hela Sverige. "Den handlar i södra och mellersta Sverige om en kolare, som inlett en kärlekshandel med skogsrået och helt kommit i hennes makt. Han vet inte hur han skall bli henne kvitt, men så kommer han på idén att fråga skogsrået, vad det finns för skydd åt en ko som inte får gå ifred för tjuren. Skogsrået svarar att han skall binda tibast och vändelrot på kon, och kolaren använder växterna själv. Sedan går han fri för skogsrået, som klagar: 'Tibast och vändelrot, tvi mig som lärde dig bot!'" Se även Liungman 1957-69 Bd II Nr 505 s. 250 ff

50. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 80-81, 2:5 not 137, 2:6 not 162-185. Se även Honko 1962 s. 123 ff, Tillhagen 1962:a s. 74

51. Ibid., 2:6 not 185-194. Se även Honko 1962 s. 123 ff, Tillhagen 1962:a s. 74, af Klintberg 1972 s. 36 ff

52. Ibid., 2:1 s. 29 ff. Jfr Thompson 1933 E 323, 371, 415, Christiansen 1958 4030, Simonsuuri 1961 C 126, 401, 411, 431, 436

53. Mensching 1957 s. 103, 107 f. Mensching uttrycker detta tillstånd så här:... "religionswissenschaftlich gesehen hängt das Wundererlebnis um ein solches kann es sich den obigen Ausführungen zufolge nur handeln, zusammen mit der Fähigkeit der 'Divination', also mit dem Vermögen des Menschen, das Heilige in der Erscheinung zu wittern. Die Versuche, 'Wunder' aus Naturgesetzen zu erklären und damit in ihrem eigentlichen Wundercharakter aufzuheben, oder sie als aus natürlichen Gesetzen nicht ableitbar nachzuweisen, sind beide typisch rationalistisch; denn in beiden Fällen wird der Verstand als Divinationsorgan verwendet, was dem religiösen Phänomen widerspricht." (s. 103) Han fortsätter: "Zum urreligiösen Erlebnis des Unsagbaren, des 'Ganz Anderen' und damit des in sich unauflösbar Geheimnisvollen gibt es im Bereich der irdisch empirischen Welterfahrung keine nähere Entsprechung als das Unverstandene und Ungewohnte." (s. 107), Ehnmark 1939 s. 210. Han uttrycker samma förhållande så här: "The myth explains naturally to the extent that the purposes of clearness are served, but it can at any moment suspend its apparent rationalism and introduce a pure miracle."

54. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:3 s. 32 ff, 2:4 s. 35 ff

55. Se not 13

56. Se denna avhandlings kapitel 2:3 s. 32 ff, 2:4 s. 35 ff

57. Honko 1971 s. 189 ff, von Sydow 1934 s. 253-268, 1971:b s. 92-109, 1971:c s. 110-127, Granberg 1935:a s. 5 ff, passim, 1935:b s. 120 ff. Se även Eskeröd 1947 s. 40 ff, Honko 1962 s. 61-158, passim, 1968:b s. 48-64, 1971 s. 187 ff, Pentikäinen 1968:a s. 33-127, 1968:c s. 136-167, 1970 s. 101, 115, Dégh-Vázsonyi 1974 s. 225-239. Jfr denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1, 3:1 not 23, Malinowski 1954 s. 100-148, von Sydow 1948 s. 60, passim, Bødker 1965 s. 10, 184 ff, 195 ff, 204 ff, 253 ff, 305 ff, Honko 1970 s. 51 f, Honko (ed.) 1979 s. XV-XXIX, 35-85, 143-366, af Klintberg 1972 s. 16 ff
58. Almquist 1983 s. 7 f bokstavskod c:1-10, d:1-7, e:1-8, i:1-5, j:1-7, k:1-7, l:1-10. Jfr denna avhandlings kapitel 1 B:2 s. 10 ff
59. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod l:1-9, m:1-9. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 s. 25 f, 2:3 s. 32 ff, 2:5 s. 38 ff. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 56
60. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 88-89
61. Hagberg 1937 s. 632. Hagberg skriver här: "Vanligen var det om natten man kom till prästen i dylika ärenden, och då måste han upp och kläda på sig, för det gick inte för mindre än att han hade prästkragen på sig och handboken med. När han så hade läst de vanliga bönerna, brukade han säga: 'antingen du är från himmel eller helvete, så bjuder jag dig i Guds Fadrens, Sonens, och den Helige Andes namn, att du går bort.'" Se även denna avhandlings kapitel 2:3 not 81, 2:7 not 232. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 152
62. Se denna avhandlings kapitel 2:3 s. 32 ff, 2:6 not 151-161
63. Se not 61-62
64. Se not 60-63. Jfr Hagberg 1937 s. 542 ff
65. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod j:7
66. Se denna avhandlings kapitel 2:6 s. 41 ff. Se även Landtman del VII 1919 s. 743, Thompson 1933 D 1821, E 421.1, Tillhagen 1968 s. 15 ff
67. von Sydow 1935 s. 108, af Klintberg 1972 s. 15
68. von Sydow 1935 s. 108
69. Se not 6-8
70. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod j:7. Se även denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 11-13, 2:2 s. 29 ff, 2:3 s. 32 ff, 2:4 not 100-101, 2:5 not 127
71. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 172-176. Se även Hultkrantz 1953 s. 296, 303 ff, 353 ff (särskilt s. 359), von Sydow 1935 s. 109
72. Se not 69
73. Jfr Honko 1971 s. 191 f, Eskeröd 1971 s. 169 ff. Se även denna avhandlings kapitel 2:4 s. 35 ff, 2:5 s. 38 ff, 3:1 not 71
74. Se denna avhandlings kapitel 2:4 s. 35 ff, Almquist 1983 s. 7 bokstavskod c:1-10
75. Ibid., 2:6 not 149-150, 2:7 s. 48 ff. Se även Thompson 1933 E 434.8, 441, 443, Simonsuuri 1961 C 491. Jfr Hagberg 1937 s. 551 ff, Petzoldt 1968 s. 52
76. Se not 75. Se även denna avhandlings kapitel 2:7 not 230-234, Bibeln, 1917 års översättning NT Matt. 10:1 där det står: "Och han kallade till sig sina tolv lärjungar och gav dem makt över orena andar, till att driva ut dem, så ock makt att bota alla slags sjukdomar och allt slags skröplighet."
77. Se denna avhandlings kapitel 3:4 not 163, 167. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57
78. Se not 57. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1, Ränk 1961 s. 151-170, af Klintberg 1966 s. 13, Röhrich 1966 s. 63, Honko 1962 s. 132 f, 1968:b s. 50 f, Hultkrantz 1968:a s. 67-82, 1973:a s.8, 15, 101 f, af Klintberg 1972 s. 16 ff. Jfr Hartland 1891 passim, 1914 s. 16, Hultkrantz 1957 s. 12 ff, Röhrich 1956 passim, Peuckert 1965 s. 71 ff, af Klintberg 1972 s. 11 f, Hultkrantz 1973:a s. 25 f
79. Se Dégh-Vázsonyi 1974 s. 230. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 44
80. Ibid., 2:Inledning not 13-14, 2:1 not 28-29, 40-45, 2:2 s. 29 ff, 2:3

not 74-89, 2:4 s. 35 ff, 2:5 not 123-130, 135-148, 2:6 s. 41 ff, 2:7 not 222-225. Jfr Thompson 1933 E 413, Simonsuuri 1961 C 701-800

81. Ibid., 2:5 not 124-126
82. Ibid., 2:5 s. 38 ff
83. Röhrich 1973 s. 25 f. Här försöker Röhrich ge en plausibel förklaring till varför människan gärna tänker sig övernaturliga väsen i antropomorf gestalt genom att säga följande: "Geister kann sich der Mensch nur menschlich agierend und reagierend vorstellen. Es gibt einen durchhängigen Anthropomorphismus der übernatürlichen Gestalten. Der Mensch schafft sich diese Wesen menschenähnlich, um ihre Macht zu brechen. Dadurch, dass Sage übernatürliche Gestalten konkretisiert, ist sie auch imstande, die gegenstandlose Angst zu konkretisieren und bis zu einem gewissen Grade zu bannen. Die Sage ist jedenfalls nicht nur Bericht von abergläubischen Geschehnissen, sondern meist schon der Versuch der Deutung und Bewältigung. Dämonologische Sagen sind Bestrebungen des Menschen, seine Ängste zu bewältigen." Jfr Jech 1967 s. 55 f
84. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 195, 2:7 not 223-225
85. Ibid., 2:1 not 40-45, 2:7 s. 48 ff
86. Se not 13
87. Se not 3. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning s. 64 f, 3:4 not 4, 131
88. Peuckert 1965 s. 11 ff
89. Isler 1973 s. 160. På ett annat ställe (s. 149) säger han följande: "Diese Wirkung der Volkserzählung hat mich zu der Überzeugung gebracht, dass in oder hinter diesen Erzählungen tatsächlich 'etwas' ist, dass sie eine über sich selbst hinausweisende Bedeutung haben, dass sie vermutlich in einem höheren Sinn sinnwoll sind, auch wenn dieser Sinn vorderhand nicht offenbar ist."
90. Jung 1965 s. 79-97, 109-136. Jfr Isler 1973 s. 151 som säger följande: "Die Strukturelemente hat JUNG Archetypen genannt. Unter diesen versteht er keineswegs inhaltlich vererbte Vorstellungen, also inhaltlich bestimmte Bilder, sondern formale, anordnende Faktoren."
91. Jung 1965 s. 81, 87. Han säger här: (s. 81) "I detta senare stadium av behandlingen, där alltså dessa fantasier som inte mera beror på personliga reminiscenser reproduceras, är det frågan om manifestationer från det undermedvetnas djupare skikt; där de allmänmänskliga, uråldriga bilderna slumrar. Jag har kallat dessa bilder eller motivarketyper (eller också 'dominanter')." Jfr denna avhandlings kapitel 2:3 not 75-87, 2:6 not 149-194
92. af Klintberg 1972 s. 16 ff
93. Ibid., s. 18. Se även Peuckert 1965 s. 101. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78
94. Jfr not 53
95. Se not 94
96. Thompson 1933 E 467, Petzoldt 1968 s. 39, af Klintberg 1972 Nr 200 s. 175, 321. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 204
97. Se denna avhandlings kapitel 3:4 not 95-128, 195-229
98. Ibid., 1 A:3 not 62
99. Ibid., 2:3 not 72-87
100. Se not 67-69, von Sydow 1935 s. 108
101. Se not 99
102. von Sydow 1935 s. 108, Tillhagen 1962:a s. 138, 1968 s. 27
103. Honko 1962 s. 91
104. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 137-142, 2:7 not 216-222
105. Ibid., 2:2 not 55
106. Ibid., 2:6 s. 41 ff
107. Ibid., not 174-185
108. Se not 6. Se även Ehnmark 1939 s. 175, Mensching 1957 s. 103 ff. Jfr även denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:3 not 75-78, 82-87. Se även Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 35 ff
109. Se not 105

110. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 3, 6, 2:7 not 222-233. Se även Hagberg 1937 s. 285 ff, 400 ff, 585 ff, Haavio 1947 s. 162 ff
111. Ibid., 2:Inledning s. 24 f, 2:1 not 19-21, 28-31, 41-45, 2:2 s. 29 ff, 2:3 s. 32 ff, 2:4 s. 35 ff, 2:5 s. 38 ff, 2:7 not 217-225. Jfr 3:1 not 108
112. Ibid., 2:1 not 41-45, 2:6 s. 41 ff, 2:7 not 235-237. Se även Ström, F. 1967 s. 200 ff
113. Thompson 1933 E 371, Simonsuuri 1961 C 361, 366, Liungman 1957-69 Bd V Nr 1053 s. 317 ff, Nr 1058 s. 347 ff, 362 ff, Peuckert 1965 s. 38 f. Se även Hofberg 1882 s. 104 f, 172
114. Se denna avhandlings kapitel 3:6 not 177
115. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod i:1
116. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 170-174. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 114
117. Se not 6
118. Se not 114
119. Se Nilsson-Bergstrand 1958-62 Del III s. 180 f
120. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 22, 28-32, 41, 43-45, 2:6 not 196-198, 2:7 not 235-237
121. Ibid., 2:3 not 88-89, 2:4 not 100-101, 2:5 not 135-142, 2:6 not 149-198, 2:7 not 235-237
122. af Klintberg 1965 s. 8. Se även denna avhandlings kapitel 2:6 not 150
123. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 150, 2:7 not 215, 223-225
124. Andrae 1951 s. 121 ff
125. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 80-81, 2:6 not 188-194, 2:7 s. 48 ff. Se även Thompson 1933 E 434.8, 441, 443.1-2, 443.2.1, 443.3, Simonsuuri 1961 C 321, 491
126. Ibid., 2:7 not 229-233. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 125
127. Ibid., 3:4 not 93-94
128. Nylund 1917 s. 190 ff. Han skriver bl a detta: "Kyrkoordningen av 1572 vägrar begravning för mördbarn (dvs mördade nyfödda barn), självspillingar, bansmän, som dö oavlösta. Guds ords försmädare och uppenbara syndare, som dött bråd död och utan kristlig bekännelse. Motivet till vägran synes ha varit, att man velat ha garantier för att de döda bekänt sig vara kristna människor och därigenom berättigade till den eviga saligheten. På självspillingar göres skillnad mellan dem, som 'genom willo', och dem, som med berått mod taga sig av daga. Med de förra synes man hysa försyn, då de äro undantagna, men de senare har man ingen misskund med." (s. 190). Se även Nilsson 1963 s. 17
129. Se denna avhandlings kapitel 3:4 not 179
130. Se not 57
131. Se not 94
132. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 162-167, 172, 184-194
133. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod 1:9. Uppteckningarna visar att kasuella möten har den största frekvensen, nämligen 1.789 belägg, medan rituella möten sammanlagt har 26 belägg. Jfr denna avhandlings kapitel 2:3 not 79-81
134. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 79-81
135. Ibid., 2:1 not 40-41, 2:2 not 63-68, 2:3 not 79-86, 2:6 not 149-150, 162-165, 184-194, 2:7 not 229-234
136. Ibid., 2:6 not 185, 2:7 s. 48 ff, 2:5 not 147-148
137. Ibid., 2:2 not 52-55, 2:3 not 80-87, 89-95, 2:5 not 151-154
138. Ibid., 2:8 s. 52 f
139. Ibid., 2:8 not 238, 242-243
140. Ibid., 2:3 not 75, 87, 2:8 not 238-247. Jfr af Klintberg 1973:a s. 34
141. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod k:3, 6, tabell 2 s. 141. Jfr denna avhandlings kapitel 2:5 not 135-139, 146-148
142. Se denna avhandlings kapitel 2:8 s. 52 f, 3:1 not 138-140, 3:2 not 86, 3:3 not 64, 3:4 not 219, 248-255, Almquist 1983 s. 11 f bokstavskod s:1-7, u:1-3
143. von Sydow 1935 s. 128 ff. Han säger här: "Det för hela Sydsverige ty-

piska ensamväsendet i skogen är *skogsrået*. Hon föreställes som en kvinna, stundom gammal och ful, men vanligen ung, vacker och förförisk. Hon vänder ej gärna ryggen till, ty den är ihålig som ett bakträg eller som en vattenho, eller den ser ut som en murken stubbe... Kolare som ofta måste vistas längre tid i skogen i en mer eller mindre provisorisk koja för att vakta milan, får därvid hjälp av skogsrået, i det hon väcker dem, om det är något fel med milan. Medan hon i regel betraktas som ett illvilligt och farligt väsen, kan hon sålunda också uppfattas som hjälpsam under vissa förhållanden." Se även Granberg 1935:a s. 145 ff, 183 ff, Liungman 1957-69 Bd II s. 189-213

144. Det välkända vandringmotivet handlar om de två vännerna som i livstiden gjorde upp om att den av dem som först dog skulle komma igen och visa sig för den levande och tala om för honom hur han hade det. Se Simonsuuri 1961 C 500, Aarne-Thompson 1961 AT 470, Liungman 1957-69 Bd VII s. 186 ff
145. Se not 143
146. Skogsrået räknas till kategorin kollektiva väsen. Själva ordet "rå" kommer av "råda". Det centrala i tron på dessa väsen är just att de råder över naturens rikedomar. Jfr af Klintberg 1972 s. 21
147. von Sydow 1935 s. 128 ff, Liungman 1957-69 Bd II nr 504 A s. 236 ff, 504 B s. 243 ff. Jfr nr 507 A s. 270 ff, 507 B s. 272 ff, af Klintberg 1972 s. 21 f
148. von Sydow 1935 s. 132 f. Se även denna avhandlings kapitel 2:8 not 241
149. Krohn vill förklara alla slags rå med att det från början varit någon människa, i detta fall en kvinna, som dött och begravts på den plats, där rået tros hålla till, och därför sedan trotts spöka där, vilket man sedan glömt, så att spöket uppfattats som ett naturväsen. Se von Sydow 1935 s. 132. Se även de Vries 1956-57 Bd I s. 210 ff, 238 ff, 256 ff
150. von Sydow 1935 s. 132 f
151. Almquist 1983 s. 12, 142 bokstavskod t:4
152. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:3 not 72-78, 82-83, 2:5 not 135-145, Almquist 1983 s. 8 bokstavskod k:7
153. Se not 6-8
154. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 141, 2:7 not 213-221
155. Nylund 1917 s. 96
156. Se denna avhandlings kapitel 2:7 not 221
157. Ibid., 2:7 not 214-221
158. Ibid., 2:7 not 225, 232. Jfr Hagberg 1937 s. 542, denna avhandlings kapitel 3:1 not 61-63
159. Ibid., 2:8 not 243-247
160. Liungman 1957-69 Bd VII s. 95-241, Björkhem 1951 s. 137 ff, Jacobson 1971 s. 345 ff, Fersling 1980 s. 1-49, Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) passim
161. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 8, 17, 2:2 not 63-65, 2:4 not 100-101, 2:5 not 135-137, 2:6 not 162-195
162. Se not 160-161. Se även Ström, Å. 1973 s. 124 f. De två återstående formerna är: 1. telepati (Myers term), som är utomsinnlig uppfattning av andras själsinnehåll, och 2. klärvoajans (clairvoyance), som är motsvarande uppfattning av yttre ting och händelser. Jfr Jacobson 1971 s. 233-247, Fersling s. 20-49
163. Se not 5
164. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 4-5, 11-17, 2:1 s. 25 ff, 2:2 not 53, 56-57, 63, 65, 2:3 not 72-93, 2:4 not 100-107, 2:5 not 123-130, 135-148, 2:6 not 149-195, 2:7 not 211-225, 2:8 not 244-247
165. Almquist 1983 s. 143
166. Se not 164

2. TROSUTSAGOR

Korpusanalysen[1] visar att motiven i genren trosutsagor är av samma slag som i memoraten. Det rör sig således om sådana grundläggande motiv som att den döde under sin levnad överträtt en norm eller att någon av de efterlevande har gjort det.

Exempel på några sådana grundmotiv är följande: död havande kvinna föder sitt barn i graven när tiden för förlossningen är inne; den döda modern går igen för att vaka över sina barn; den döde har någon hemlighet, något som han hållit i doldom och som han vill uppenbara och avslöja; han har givit ett löfte som han inte hunnit infria eller han har lovat att han, av en eller annan anledning, skall uppenbara sig efter sin död. Vi återfinner även i trosutsagans form det välkända vandringsmotivet om de två vännerna som gjorde upp om att den av dem som dog först skulle komma igen och tala om hur han hade det. Likaså förekommer motivet att det är farligt att sörja en död för mycket. Gör man det stör man den dödes ro.[2]

I ett tidigare sammanhang[3] har vi konstaterat att om man går igenom ett tillräckligt stort antal trosutsagor visar det sig oftast att de generaliseringar som företagits har täckning i kollektivtraditionen. I den folkliga berättartekniken kan en sak först framställas som en trosutsaga. Därefter vidtar skildringen av individuella upplevelser för att liksom styrka själva påståendet. Det är inte uteslutet att man kan härleda många trosutsagor från memorat och sägner. Trosutsagan står oftast inte ensam utan exemplifieras med en myt, en sägen eller ett memorat. Den traditionella berättelsen kan ibland helt ersätta utsagan.

Korpusanalysen[4] visar att trosutsagan är den mest frekventa genren av de genrer som undersökts i denna avhandling. Vi kommer då fram till att vi inom gruppen rena trosutsagor har sammanlagt 815 belägg. Lägger vi sedan därtill antalet belägg i gruppen ritbeskrivningar får vi inom hela genren trosutsagor sammanlagt 1.998 belägg. Trosutsagan innehåller uppgifter om gengångarens utseende och verkningstid.[5] Den ger förklaringar till olika gengångarföreställningar. Den ger även upplysningar om olika hinsidesföreställningar.[6] I många trosutsagor möter vi föreställningar om gengångarens massivitet kontra andlighet[7] samt den numinösa dimension som omgärdar honom.[8]

De trosutsagor, som det här är fråga om, är sådana som, genom ett betryggande antal och en noggrann frekvensanalys, ger belägg för äkta tro. Denna tro uttrycks i korta, generella påståenden. Ett sådant påstående kan exempelvis vara formulerat så här: om en död får en bristfällig utrustning i graven eller inte får en ceremoniell begravning går han igen.[9] Man måste alltid tala med den döde när han på ett eller annat sätt ger sig till känna, antingen han visar sig eller på annat sätt låter höra av sig. Underlåter man att göra på föreskrivet vis, får han ingen ro.10)

En särskild grupp bland trosutsagorna intar de utsagor som ger instruktioner om olika rituella beteenden.11) Undersökningen visar att denna grupp kvantitativt är den största inom genren trosutsagor. För denna grupp används termen ritbeskrivning.12)

De regler för mänskligt agerande som vi möter i dessa ritbeskrivningar eller rituella beteenden utgör en mycket stor morfologisk grupp i praktiskt taget allt folktromaterial. Sammanslagna bildar de en kodex för hur man skall handla i supranormala situationer.13)

Vi har i ett tidigare sammanhang14) kunnat konstatera att trosutsagan är en mycket viktig genre som inte beaktats i den mån som den borde ha beaktats. Det är den genre som, näst memoratet, ger det mest adekvata uttrycket för religiös tro.

Som framgått15) är Hultkrantz den forskare som på ett särskilt sätt betonat trosutsagans betydelse. Liknande tankegångar finner vi hos några andra nordiska forskare. Hultkrantz påpekar i sin undersökning av genren i fråga bl a följande: "Religious sayings inevitably reflect the cultural values of the people."16) Han framhäver relationen mellan den episka traditionen och trosutsagan.17)

Vår egen undersökning visar att samma motiv som förekommer i memorat och sägner existerar i trosutsagans form. Som vi har sett18) kommer Hultkrantz fram till samma slutsats. Han påpekar trosutsagans religiösa värde genom att säga: "As will be apparent from this survey it is nevertheless obvious that the religious saying reflects the actual beliefs of the people more reliably than the legend, and often conveys information not given in legends. Next to the memorate the religious saying communicates the most adequate expression of religious belief. Indeed, it may be said to present the quintessence of the religious beliefs appearing in other folkloristic genres."19) Vi kan med anledning av det som ovan sagts fastslå att trosutsagan har ett religiöst värde och att den är förankrad i religionsmönstret.20)

Det är dock ytterst viktigt att man när man handskas med trosutsagor iakttar en viss försiktighet. Det korta, generella påståendet kan tyvärr bero på att en upptecknare exempelvis låtit ett memorat få trosutsagans form fast det i själva verket rör sig om en personlig upplevelse.21)

Vi har tidigare i detta avsnitt22) konstaterat att en trosutsaga kan sägas ge uttryck för äkta tro. Dess förankring i den kollektiva traditionen har kunnat fastställas genom ett betryggande antal belägg. Samma förhållande har tillämpats med de gengångarföreställningar som uttryckts i en trosutsaga.

Vi har i det föregående[23] kunnat konstatera att Honko i likhet med Hultkrantz betonar trosutsagans stora betydelse. Denna betydelse uttrycker han så här: "Wenn die Glaubensvorstellungen wirklich echt sind, sind sie eine wertvolle Quelle: sie drücken kurz und kernig die herrschende volkstümliche Auffassung aus."[24] Han belyser ytterligare en intressant iakttagelse, som också kunnat iakttas i samband med olika gengångarföreställningar i trosutsagans form, nämligen att "zur volkstümlichen Erzähltechnik scheint mitunter zu gehören, dass die Sache erst als kurze These, als Glaubensvorstellung dargestellt wird, worauf dann gleichsam als Begründung Schilderungen von individuellen Erlebnissen, Memoraten, Sagen usw. folgen."[25]

På frågan om en trosutsaga kan knytas till ett memorat eller en sägen kan man, med tanke på vad som ovan sagts, svara att det sannolikt förhåller sig så. Vår egen undersökning bekräftar att trosutsagan kan ingå som ett led i en senare episk utformning.

I ett tidigare sammanhang[26] har liknande åsikter framförts av forskare som Hultkrantz, Honko, Pentikäinen och af Klintberg. Vår utförda korpusanalys bestyrker att det förhåller sig på det sättet.

I vår undersökning[27] har vi sett att trosutsagan är den mest frekventa genren. Pentikäinen[28] har kommit fram till exakt samma resultat.

I det korta, generella påståendet, i den uttalade trossats som vi benämner trosutsaga, ser vi hur samhället, genom den kodex som genren inneslutes i, kan utöva en social kontroll över den enskilde individen och gruppen. Vid ett inträffat dödsfall kom omgivningens och samhällets intresse att falla på den enskilde individen, antingen intresset gällde den som dött eller de efterlevande. Det var ju kollektivet som uppbar den allmänna traditionen. Det var också kollektivet som kontrollerade traditionen och omvandlade den så att den passade in i ett på förhand givet mönster. Vi kan välja att uttrycka detta förhållande på samma sätt som Eskeröd gjort. Han säger bl a så här: "Det är dock klart, att varje tradition dessutom måste studeras i sitt kollektiva sammanhang och såsom en länk i den allmänna traditionen."[29] Han fortsätter: "När en sak eller person har dragit intresset till sig på detta sätt förknippas lätt de mest varierande företeelser med den."[30] Han har insett värdet av de uppteckningar som finns tillgängliga i de folkloristiska arkiven och anser att de ger upplysningar som är tillräckliga för att möjliggöra en psykologisk analys.[31]

Det har tyvärr inte varit möjligt att i undersökningen av gengångartron kunna utföra en lika ingående psykologisk analys av trosutsagorna som kunnat utföras i memoraten. På samma sätt förhåller det sig i genren sägner.[32] I vissa fall har vi dock av uppteckningarna kunnat utläsa vissa psykologiska fakta och i de fall där en psykologisk analys kunnat utföras, har den också genomförts. Genom en sådan psykologisk analys har kunnat klarläggas sådana viktiga fakta som att olika yttre referensramar eller klart uttalad intressedominans i samband med det inträffade dödsfallet i vissa fall på ett eller annat sätt har förelegat. Vi finner alltså att social kontroll har utövats vid olika rituella beteenden i samband med dödsfallet. Vi har också fått veta vilka olika sätt man har använt sig av för att fördriva gengångare33) eller för att förhindra att genfärd skulle kunna äga rum. Vi har även kunnat få veta de levandes olika beteenden i samband med det supranormala mötet och hur lång verksamhetstid en gengångare i princip, enligt gängse uppfattning, hade.34)

Ödestron har också uttryckts i trosutsagans form. Den som dött en bråddöd, vare sig denna skett genom eget förvållande eller genom andras, har, som vi tidigare35) kunnat konstatera, måst irra omkring tills den rätta dödsstunden uppnåtts.

I likhet med Eskeröd36) framhäver vi att de kollektiva dominanterna är av största betydelse för förståelsen av den folkliga allmäntraditionen och då särskilt för de magiska föreställningarna och riterna. Enligt samme forskare37) framställer dessa dominanter denna traditions livslinje.

I en del fall visar korpusanalysen38) att funktionen bakom en rit har varit känd. Riten kan ha gällt den levandes rituella uppträdande i hans samröre med gengångaren; hans egen eller andra personers möjligheter att genom vissa rätt utförda rituella handlingar kunna fördriva gengångaren. Den kan också ha omfattat de olika rituella beteenden som man använde sig av i profylaktiskt syfte. Man har känt till varför man utförde riten i fråga. Den latenta kunskapen har utlösts i en viss situation, exempelvis vid ett supranormalt möte med en gengångare eller då man använt sig av en rit i profylaktiskt eller apotropeiskt syfte.

Man kan i sådana sammanhang tala om ett rolltagande i den betydelse som Sundén39) lägger i detta begrepp. Han påpekar en i detta sammanhang mycket viktig del, nämligen att religiösa upplevelser är otänkbara utan religiösa referenssystem, utan religiös tradition, utan myt och rit.40 Han betonar även betydelsen av olika normer, dvs referenssystem som omfattas av hela grupper.41)

I de fall där man haft kännedom om betydelsen, innebörden och funktionen av det rituella beteende eller den rit som man använt sig av, kan vi tala om handlingens "Ausdruck".42) I de fall där kännedom om ritens eller det rituella beteendets mening och funktion saknats, kan vi tala om handlingens "Anwendung".43) Sedvänjan har blivit rent traditionell och utförs endast för att "det skall vara så".

Inom genren trosutsagor visar korpusanalysen44) en tämligen jämn fördelning mellan de utsagor i vilka funktionen bakom den rituella handlingen eller den utförda riten varit känd och de utsagor i vilka den varit okänd.

Det kan vara svårt att fastslå om de omtalade riterna verkligen har utförts. I flertalet av de uppteckningar som denna undersökning bygger på är det mycket svårt att kunna dra en sådan slutats. Det förekommer dock i ett antal uppteckningar uppgifter av vilka vi kan sluta oss till att riterna faktiskt har utförts. Med tanke på den höga frekvensen[45)] av apotropeiska och profylaktiska riter och av rites de passage måste man helt enkelt dra den slutatsen att riterna i fråga verkligen har utförts.

Som vi har sett[46)] redogör Hultkrantz ingående för vad som avses med en trosutsaga. Vi får veta varför den ofta är vagt formulerad eller motsägelsefull och att den även kan variera från individ till individ. Det oaktat har trosutsagorna den största betydelse eftersom de uttrycker trosuppfattningar och värdemönster och utgör de yttersta motivationerna för religiöst förhållande och religiöst handlande.

Samma förhållande uppvisas i gengångartron då den uttrycks i en trosutsaga. Genom utsagan bestyrks den egna trosuppfattningen, oavsett på vilken väg man fått en sådan. För att riktigt understryka sanningshalten och riktigheten i påståendet refererar man till traditionen i fråga genom att exempelvis säga: "min mormor talade om detta när jag var barn", eller också hänvisar man till den egna erfarenheten.[47)] "Sanningen" har bevisats genom det eller de resultat som blivit följden av trosutsagans trosinnehåll. Sådana "bevisade sanningar" har exempelvis kunnat vara sådant som "om man möter en död måste man alltid först tilltala honom och fråga honom varför han inte får någon ro i graven och vad det är han vill." När man så frågat honom om dessa saker, ger han på ett eller annat sätt till känna orsaken till genfärden och vad det är som han vill. Man har då endast att uppfylla hans önskemål. Man bör så mycket som det står i ens förmåga söka göra allt för att hjälpa den döde. Sedan man fått veta orsaken till genfärden och det som gengångaren ville ha sagt, bör man säga till honom att gå och inte visa sig mera. I manandet fogar man oftast in de tre heliga namnen, Gud Fadern, Sonen och den Helige Ande, och tillägger ofta att han skall gå i frid. Så snart en döds önskningar har uppfyllts försvinner han och visar sig i de flesta fall inte mer.[48)]

Som vi har sett i det föregående[49)] har det inte alltid hjälpt att handla enligt givna rituella beteenden eller utföra olika slags riter. Man har då måst söka andra utvägar för att komma tillrätta med problemet. Har man inte själv klarat av att fördriva gengångaren har man kunnat vända sig till prästen och av honom fått goda råd hur man skulle kunna bli fri från den döde. Har inte det hjälpt har prästen själv ingripit och fördrivit honom.

För samma ändamål har man även i många fall valt att vända sig till någon "klok" eller "synsk" person. I de allra flesta fall har en sådan person kunnat bistå. Har han fallerat, har prästen, i makt av sitt ämbete, mestadels lyckats. Stundom har man fått vidta rent praktiska åtgärder för att bli fri från gengångaren. Sådana åtgärder har exempelvis kunnat vara att jordfästa den döde på nytt eller att gräva upp kistan och vidta åtgärder med liket, t ex att vända det med ansiktet nedåt, ty då kunde den döde inte resa sig upp igen: hans makt var nu bruten. I extrema fall måste man gräva upp den döde och driva en påle genom hans kropp.50)

Av det som ovan framkommit kan vi sluta oss till att det här rör sig om tron på ordets magiska makt. Med tanke på det formelaktiga i själva manandet kan vi säga att här ingår både besvärjelser och signelser. När manandet eller formeln användes för att hjälpa den lidande gengångaren eller för att skydda den levande mot det onda kan vi tala om signelser.51) I detta sammanhang har vi att göra med kristnade föreställningar.

I alla handlingssätt beträffande den magiska ritualen kring formlerna finner man ofta en konsekvent bakvändhet. Bönen Fader Vår, som i sig själv var skyddande och välsignelsebringande när den lästes på rätt sätt, fick en förstärkt magisk verkan om den lästes baklänges. Magiska rörelser skall utföras motsols, "avigt", och med vänster hand i stället för med höger. Ett annat tillförlitligt skydd mot allehanda faror var helt enkelt att vränga ett plagg avigt och att sedan på detta vis bära det på sig. Bakom dessa regler ligger föreställningen om en magisk värld, som är omvänd mot vår. Den har uppstått ur en spridd primitiv tro på att dödsriket är en nedåtvänd spegelbild av jorderiket. Man har tolkat speglingen i vattnet som en bild av detta dödsrike och iakttagit hur allt där återger verkligheten i bakvänd form.52)

Denna föreställning synes ha haft djupa rötter i fornnordisk religion. Under vikingatiden användes runor som var skurna från höger till vänster i magiskt syfte.53)

I fornnordisk diktning har vi mött liknande formler och galdrar.54) I detta sammanhang kan vi lämpligen tänka på den förkristna trollformeldiktning som finns i de båda s k Merseburgerformlerna, av vilka den första såväl till form som innehåll visar en slående släktskap med de redan omnämnda galdrarna.55)

Som omnämnts i ett tidigare avsnitt56) står ofta trosutsagan inte ensam utan exemplifieras med en berättelse, ett memorat eller en sägen. Vi ser alltså tydligt att en integrering genrerna emellan förekommer.

Trosutsagans form kan förråda föreställningens trosvärde. Tendensen är ju den att ju mer detaljerad och berättande en trosutsaga är, desto mindre ger den belägg för äkta tro. En kort trosssats, däremot, avspeglar vanligen en ärlig inre övertygelse.57)

I jämförelse med trosutsagorna är de rituella beteendena mera indirekta vittnesbörd om levande religiös tro. Rituella beteenden kan förekomma i både sakrala och profana sammanhang, men de har alltid den egenskapen att de avskiljer ett visst handlingsmönster från det vardagligt triviala, och lyfter upp det till en högre dignitet. Riten blir därför ett naturligt religiöst uttrycksmedel.58) Det rituella beteendet behandlas ingående av Hultkrantz. Han säger bl a så här: "Det rituella beteendet utgör en reglerad dramatisk gestaltning av en trosrealitet med ett bestämt praktiskt syfte. Reglerad, eftersom formerna är föreskrivna genom traditionen (consensus), eller genom någon auktoritet; dramatisk, eftersom handlingen, skeendet ger trosidén konkretion och riktning. Det är endast sällan möjligt att enbart ur den yttre formen härleda ritens syfte."59) En rits idé kan manifesteras på olika sätt,och man måste ha tillgång till denna idé. Den manifesteras i tre huvudformer.60) För vårt vidkommande är det den första huvudformen som är aktuell. I denna första huvudform kan ritens idé manifesteras som en allmän föreställning om dess syfte, vanligen uttryckt i en kortfattad trosutsaga.

Min undersökning leder mig fram till exakt samma uppfattning som Hultkrantz kommit fram till då han säger följande: "I många fall lyser ritens idé alldeles med sin frånvaro: man utför riten utan att fråga efter orsak, mål och mening."61)

Vad som ovan sagts gäller i hög grad de rituella beteenden som vi möter i gengångartraditionen. I ett följande avsnitt62) kommer de att behandlas, exemplifieras och analyseras.

I de fall där ritens idé saknas, den har glömts bort och man utför riten automatiskt, ligger det nära till hands att i likhet med Hultkrantz63) tänka sig en kulturförlust. Det rituella beteendet är ju, som vi har sett.64) formbundet och traditionsbundet och kan övergå till en slags automatisk självverksamhet. Även om funktionen i det rituella mönstret är okänd, och man utför riten eller riterna utan att veta varför, finns det starka skäl att hålla före att det förmodligen någon gång, någonstans har rört sig om äkta tro. Den sociala kontroll som den kollektiva traditionen utövat på individ och samhälle skulle annars inte ha upptagit och bevarat traditionen i fråga.

Vi skall nu ge några exempel på trosutsagor i vilka de mest frekventa motiven ingår.

1. "Död mor går igen"

> "Om det vid arfsskifte blivit någon orätt begången mot barnen gick modern ofta igen och om barnen blev utsatta för vanvård eller hård

> behandling gick hon igen tills hon fick bättre förhållanden för barnen."
> EU. 41258. Död och begravning IV. Torsby. Bohuslän. Uppt. år 1949.

ANALYS:

I denna trosutsaga ser vi tydliga bevis på hur den sociala kontrollen av individen utövas. En klart uttalad intressedominans kan utläsas och sägas föreligga. Moderlösa barn har alltid varit och är fortfarande ett svårt problem både för den enskilde och för omgivningen. Det har oftast varit de närmast berördas sak att i samhällets intresse vaka över och se till att det på ett eller annat sätt ordnades för barn som blivit moderlösa.

De föreskrifter som vi här får ta del av kan sägas på en och samma gång utgöra ritens både expressiva som instrumentella sida. Beteendet säger någonting och man har rätt att vänta sig att det också skall göras något: i detta fall att omgivningen påverkas att uppfylla de krav som samhället och de oskyldigt drabbade, dvs barnen, enligt traditionen har rättighet att ställa på individ och grupp.65)

Att inte vårda sig om moderlösa barn var en normöverträdelse av dubbelt slag. Dels drabbade normöverträdelsen den döda modern och dels drabbade den de efterlevande barnen. Detta normöverskridande innebar i sin tur ett ytterligare normbrott: genom att inte ta hand om de moderlösa orsakade man den döda moderns "platslöshet". Hon stördes i sin ro och kunde komma att gå igen. Detta ville man gärna undvika, ty hon kunde bli farlig för normbrytarna på ett eller annat sätt. Endast undantagsvis blev det på så sätt ty missförhållandet brukade rättas till av överträdarna efter det att den döda visat sig. Manifestationen av "das ganz Andere" påverkade omgivningen i rätt riktning. En rent rationell förklaring till det ändrade beteendet kan vara tänkbar. Förutom skräckmomentet möter vi här kristnade föreställningar, vilka i kombination med ett s k "dåligt samvete" medförde avsedd effekt: de sociala reglerna i samhället måste efterlevas! Uppfylldes dessa regler hade man ingenting att frukta vare sig i detta livet eller i det tillkommande.66)

2. "Död havande kvinna föder sitt barn i graven"

> "Till död havande lades i kistan barnkläder, för det troddes, att hon i graven kom att föda barnet, och fanns då inte kläder till barnet, fick modern ingen ro."
> Luf 1950:284-286. Östergötland. Sund.

ANALYS:

I protokollen för ärkebiskop Abrahams räfst67) finner vi belägg för denna trosföreställning. Där finns en uppgift från år 1596 om hur en mor i Högby socken på Öland förfarit, sedan hennes dotter dött i barnsäng. Hon "skar upp hennes kved, tog barnet därur och begrov det hos modern, ty hon räddes, att hon skulle stå upp och gå hem till att föda barnet."68) Orsaken till hennes handlingssätt har helt enkelt varit fruktan för att dottern skulle gå igen och föda barnet hemma. För att förhindra detta måste, enligt folktron, en del försiktighetmått vidtagas.69) Som vi har sett70) har traditionen fortlevat ända in på 1930-talet.

I denna generella utsaga kan en viss intressedominans utläsas. Frekvensen av denna föreställning visar att det rör sig om genuin, äkta tro även om funktionen bakom riten eller meningen med de olika rituella beteenden som oftast ägde rum vid en oförlöst kvinnas begravning inte alltid var känd. Denna föreställning bottnar utan tvivel i tron på att människan efter döden har sin boning i graven eller vistas i ett annat dödsrike där hon uppehåller någon form av fortsatt liv.71)

I genren trosutsagor finns också ödestron representerad. Vi finner den i föreställningen om de bråddöda. Vi har sett72) att sådana döda var predestinerade för genfärd. I synnerhet självmördare brukade vara rolösa. Genom att begå självmord bröt de mot kristna och samhälleliga normer. Både i kyrkans lära73) och i folktron74) fördömdes självmord, även om den förra har gjort en viss skillnad på dem som "genom willo" tagit sig av daga och dem som med berått mod gjorde det.

Vi skall nedan ge några exempel på trosutsagor där vi möter denna föreställning.

3. "Hastigt avlidna troddes gå igen tills man frågade dem vad de ville."
   Luf 3974:6. Skåne. Örkelljunga.
4. "Bråddöda var predestinerade till genfärd."
   Luf 2614:1. Småland. Almesåkra.
5. "Drunknade gick igen i våta kläder."
   Luf 632:16-17. Blekinge. Fridlevstad.
6. "En människa som hänger eller dränker sig spökar efter döden."
   Luf 3069:21. Småland. Slätthög.
7. "Förr ha de trott, att de döda gick igen. I synnerhet själfspillingar eller sådana som dödt genom olyckshändelse."
   HA. Döden 6. Gengångare. Dalarna. Sollerö. Efter Håll Nils Matsson. Gruddbo, Sollerö. C:a 30 år. Uppt. 1913 av Louise Hagberg.

ANALYS:

I de olika exempel på bråddöd som ovan presenterats finns de för genren i fråga så typiska dragen: de enkla och oformaliserade påståenden som människor gör om religiösa företeelser, oftast i form av kommentar till religiösa eller profana förhållanden.75) I likhet med Hultkrantz76) betonar vi att det är just i en kort trossats som en inre övertygelse vanligen avspeglas. Förklaringen till ett sådant påstående kan ligga i själva det ovanliga i situationen. Det anomala dödssättet måste logiskt sett kraftigt ha bidragit till att omgivningens intresse fokuserats kring händelsen i fråga. Med anledning härav kan vi tänka oss att intressedominans förelegat i de ovan citerade exemplen.

Vi har i flera sammanhang77) konstaterat att ett dödsfall var hela samhällets angelägenhet och på sätt och vis en allas egendom.

Det ovanligas betydelse har behandlats av von Sydow.78) Han säger bl a detta: "Den psykologiska och logiska synpunkten på folkets tankevärld borde i större utsträckning än vad som hittills skett få göra sig gällande. Därigenom blev det lättare att skilja mellan vad som är primärt och vad som är sekundärt, och man får ett bättre grepp om hur utvecklingen av folkets trosföreställningar och sedvänjor gått för sig."79) Det som han kallat för fantasiassociation80) har vidareutvecklats av Eskeröd81) och Honko.82)

En bråddöd eller ett självmord avviker från normala dödsfall och som ovan påpekats83) innebär ett sådant dödssätt ett normbrott som renderar den döde någon form av straff.

Likaså trodde man att elaka människor och särskilt brottslingar var predestinerade för genfärd. I likhet med självmördare räknades denna kategori av normbrytare som syndare och de tillhörde de "skyldiga" gengångarna.84)

Vi skall nu ge ett exempel på en trosutsaga där denna föreställning klart utsäges.

7. "I allmänhet troddes personer, som i livstiden varit elaka gå igen, i synnerhet sådana som begått brott."
   Luf. 1966:6. Skåne. Lyngby.

Till sist skall vi ge ett exempel på några allmänna orsaker till att döda gick igen och vad man skulle göra för att få slut på gengångeriet.

8. "Döda som gick igen hade något de ville ha uträttat, som inte blivit gjort under deras livstid. Hade bara någon mod att fråga en sådan vad han ville, då han visade sig, talade denne om vad han ville och sedan gick han inte igen mer."
   VFF 611:5-6. Bohuslän. Bro.

ANALYS:

De motiv85) som ingår i ovan citerade text förekommer i så många trosutsagor att vi utan vidare kan fastslå att den citerade utsagan ger prov på en autenticitet som närmar sig den som vi finner i memoratet. Trosutsagor av detta slag ingick i den kodex som den kollektiva traditionen tillhandahöll när någon råkade ut för supranormala upplevelser av ovan nämnda art.86)

Som vi redan sett87) beträffande anknytningen mellan gengångartron och föreställningar om andra övernaturliga väsen finns denna relation exemplifierad i samtliga genrer.

Vi skall nu ge några exempel på sådana anknytningar i trosutsagans form.

9. "När de såg spöke så skulle de så hastigt som möjligt vända ett plagg (ut och in)."
   Luf 455:9-10. Skåne. Ö. Ingelstad.
10. "Då man ansåg nämligen, att de människor, som levat jordelivet mycket illa, icke kunde få någon ro i graven, utan tvingades av den orene anden, till att fridlösa irra omkring på jorden under nattens mörka timmar." (sic!)
   Luf 604:32-35. Blekinge. Rödeby.
11. "Blev en familjemedlem ej riktigt begraven, så blev han en 'utbörding' som sedan gjorde skada åt hela sin släkt."
   HA. Döden 6. Gengångare. Dalarna. Norrbärke.
12. "De trodde att vart hus hade sitt spöke."
   EU. 37515. Nm.nr 195. Spökhistorier. Uppland. Björkö. Arholma.

ANALYS:

I de ovan citerade fyra exemplen ser vi att gengångaren fått drag som vanligtvis brukar förknippas med skogsrået, bysen, Djävulen, mylingen, dvs det mördade, odöpta barnet samt tomten.88)

I den första texten finner vi anknytningar mellan gengångartron och de drag som normalt brukar knytas till föreställningar om skogsrået och den gotländske bysen.89) Man använder sig av samma apotropeiska rit mot gengångaren som man brukar använda sig av mot dessa väsen. Användandet av denna "baklängesrit" pekar här även på närheten till dessa två väsen som båda har det typiska s k tricksterdraget, dvs förmågan att förvandla sig till vad som helst och att förvilla de människor som råkar komma i deras väg. I detta fall är det människan som använder sig av detta drag för att på så sätt "förvilla" gengångaren. Därigenom kan hon lösa sig ur den makt som omger honom. Bakom ett sådant förfarande ligger, som vi har sett,90) föreställningen om en magisk värld som är omvänd mot vår.

I det andra exemplet finner vi inslag som brukar vara förknippade med olika föreställningar omkring Djävulen.91) Det är han som tvingar gengångaren till genfärd och i en del fall har han helt övertagit dennes roll och "lånar" hans gestalt och agerar i hans ställe.

I det tredje exemplet har gengångaren erhållit drag som är kännetecknande för mylingen. Utmärkande för detta väsen är ju att det antingen vill komma i vigd jord eller bli döpt.92) Han har uppfattats såsom särskilt farlig för sina egna anförvanter.93)

I det sist citerade exemplet har gengångaren fått kännetecken som brukar tillskrivas olika rådare, exempelvis gårdsrå, husande eller tomte.94) Det rör sig här om relationer mellan gengångartron och föreställningar om olika rådare. Den rådare som är aktuell i detta exempel är gårdsrået eller tomten. I svensk folktro är det främst tomten som haft anknytning till hus och hem.

Mot von Sydows95) avvisande hållning kan vi ställa gengångarens besök hos sina anhöriga under julnatten och det samband som finns mellan denna föreställning och dödsfesten i november. Det är tänkbart att vi i denna tro kan spåra rester av anfäderskult.

I ett föregående avsnitt[96)] har vi konstaterat att föreställningen om gengångarens besök hos sina anhöriga under julnatten har anor långt tillbaka i tiden. Vi har också funnit ett samband mellan denna föreställning och dödsfesten i november. Det är därför hypotetiskt möjligt att vi här kan finna ett samband mellan detta föreställningskomplex och eventuella rester av anfäderskult.[97)]

Enligt von Sydow[98)] skulle det vara tänkbart att se ett samband mellan bruket att sätta fram mat på julaftonen åt sina döda anförvanter och den gröt som sattes fram åt tomten. Han håller dock en sådan motivattraktion för mindre trolig, då ju bruket att låta julbordet stå dukat åt de döda fanns kvar långt fram på 1800-talet. Enligt hans mening finns det ingen anledning att söka spåra någon dödskult vare sig i tomteföreställningen eller i den mat som tomten får.

Motsatta uppfattningar finner vi däremot hos forskare som Louise Hagberg och Waldemar Liungman. Hagberg[99)] anför exempel i vilka man kan tänka sig finna spår av en sorts ankult. Likaså ger Liungman[100)] flera exempel på sägner i vilka en sådan kult tydligt framkommer.

Det som ovan anförts kan tyckas vara av perifert intresse för vårt vidkommande, men då det kan sägas ha en viss anknytning till gengångartron; har det dock medtagits i detta sammanhang.

Även inom genren trosutsagor dominerar vid supranormala möten med gengångare kvantitativt sett de kasuellt betingade. Rituella möten omtalas vid flera olika tillfällen, men de är dock i minoritet. Likaså är i trosutsagans form ångestmotivet det dominanta draget vid kasuella möten; medan skydds- eller önskemotiv kvantitativt sett dominerar vid de rituella.[101)]

Noter till kapitel 3:2 TROSUTSAGOR

1. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:1-2. Jfr denna avhandlings kapitel 2:1 not 25
2. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 not 18-45, 2:2 not 55-57 2:3, not 79-93, 2:5 s. 38 ff, 2:6 s. 41 ff, 2:7 not 217-222. Jfr denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 4-13
3. Honko 1962 s. 132 f, 1971 s. 190 f. Se även Hultkrantz 1973:a s. 18 ff
4. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:2. Till genren TROSUTSAGOR räknas förutom rena trosutsagor, vilka sammanlagt består av 815 belägg, även sådana trosutsagor som ger upplysningar om olika rituella beteenden. De kallas RITBESKRIVNINGAR och består sammanlagt av 1.183 belägg.
5. Se not 3. Se även Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod g:1-9, p:1-7. Jfr denna avhandlings kapitel 2:4 s. 35 ff, 2:5 s. 38 ff.
6. Almquist 1983 s. 13 bokstavskod w:1-5. Jfr denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 s. 25 ff, 2:7 s. 48 ff

7. Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod g:1-9, r:1-7. Jfr denna avhandlings kapitel 2:2 s. 25 ff
8. Almquist 1983 s. 8 bokstavskod k:1-7. Jfr denna avhandlings kapitel 2:3 s. 32 ff, 2:6 s. 41 ff
9. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 s. 25 ff
10. Ibid., 2:3 s. 32 ff, 2:6 s. 41 ff, 2:7 s. 48 ff
11. Denna grupp behandlas i ett eget avsnitt längre fram i detta kapitel, 3:3 s. 120-131
12. Almquist 1983 s. 10 f bokstavskod q:1a-b, 2a-b, 3a-d, 4a-g, 5, 6a-b, 7a-c, 8a-b, 9-11. Se även af Klintberg 1966 s. 13, 1972 s. 19, 1973:a s. 19, Hultkrantz 1973:a s. 22. Hultkrantz säger här: "Det rituella beteendet utgör en dramatisk gestaltning av en trosrealitet med ett bestämt syfte. Reglerad eftersom formerna är föreskrivna genom traditionen (consensus), eller genom någon auktoritet; dramatisk, eftersom handlingen, skeendet ger trosiden konkretion och riktning."
13. af Klintberg 1973:a s. 19. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 10
14. Hultkrantz 1968:a s. 67, 81. Hultkrantz uttrycker detta förhållande så här: "It is therefore understandable that informal religious sayings have only been given scant attention in field reports on religion. The latter deal rather with formal religious expressions as these occur in rituals, prose narratives or the dogmas of established religions. It is equally true that theorists on religion have often paid too great attention to the formal truths of informal religious sayings. A statement such as 'we worship the sun' need not imply that it is the sun itself which is worshipped. It could mean that the sun is the symbol of a superior power in which one trusts. Although informal religious sayings may be ambiguous in content they cannot be overlooked but must be taken into account at religious investigations." (s. 67). Se även Eskeröd 1947 s. 44 f, 1971 s. 177 f, Honko 1962 s. 132 f, 1971 s. 190 f, af Klintberg 1972 s. 18 f, 1973:a s. 18 f
15. Se not 12, 14. Se även Hultkrantz 1973:a s. 18 ff
16. Hultkrantz 1968:a s. 80. Jfr Honko 1962 s. 132 f
17. Hultkrantz 1968:a s. 78. Se även Hultkrantz 1973:a s. 18 ff
18. Se not 14, 17
19. Hultkrantz 1968:a s. 80 f
20. Se not 18. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 1-11
21. Se not 3, 12, 14
22. Se not 1-10. Se även not 57
23. Se not 3, 14, 17
24. Honko 1962 s. 133
25. Ibid., s. 132. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 21-22
26. Hultkrantz 1957 s. 11-25. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 3, 12, 14, 17, 21
27. Se not 4
28. Pentikäinen 1968:a s. 123
29. Eskeröd 1971 s. 169
30. Ibid., s. 170 ff
31. Ibid., s. 169
32. Se denna avhandlings kapitel 3:4 s. 132-175
33. Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod d:1-6, l:3a-f, m:1-9, q:1a-b, 2a-b, 3a-d, 4a-g, 5, 6a-b, 7a-c, 8a-b, 9-11
34. Ibid., bokstavskod l:1-10, p:1-7. Se även denna avhandlings kapitel 2:4 s. 35 ff
35. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 28-29, 43-45, 2:4 s. 35 ff, 2:5 not 131-139, 2:7 not 235-237, Almquist 1983 s. 9 bokstavskod p:6
36. Eskeröd 1971 s. 178
37. Ibid.
38. Se not 33-34
39. Sundén 1966 s. 51 ff. Se även denna avhandlings kapitel 2:5 not 135-139
40. Sundén 1966 s. 65. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 22-26, 29-34

41. Sundén 1966 s. 109. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 22-26, 29-34
42. Jensen 1951 s. 5 f, 1963 s. 5 ff, Edsman 1971 s. 163 f, Hultkrantz 1973:a s. 110. Jfr Nicolaisen 1965:b s. 36 f, denna avhandlings kapitel 1 B:3 not 138-140
43. Se not 42
44. Almquist 1983 s. 11 bokstavskod q:9-10
45. Ibid., bokstavskod q:1a-b, 2a-b, 3a-d, 4a-g, 5, 6a-b, 7a-c, 8a-b
46. Se not 3, 24, 17, 26
47. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:1, 5. Jfr denna avhandlings kapitel 1 B:4 not 144-146
48. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 9, 17, 2:1 not 19-45, 2:2 not 53-57, 58-68, 2:3 not 72-79, 2:5 not 123, 135-147, 2:6 not 149-195, 2:7 not 215-225, 228-237, Almquist 1983 s. 8 f bokstavskod l:1-5, 8, m:1-9. Jfr Hagberg 1937 s. 542 f, 549 ff
49. Ibid., 2:3 not 80-89, 2:6 not 149-195, 2:7 not 215-225, 228-234
50. Hagberg 1973 s. 633 ff. Jfr denna avhandlings kapitel 3:2 not 48. Beträffande bruket att "påla ned" besvärliga gengångare skriver Hagberg följande: "Att så medelst en påle binda en död har varit en uråldrig sed."
51. af Klintberg 1965 s. 8, 39 ff, Tillhagen 1962:a s. 35 ff, Hultkrantz 1976 s. 65 f. Se även denna avhandlings kapitel 2:7 not 214-225
52. Harva 1924-25 s. 23 ff, af Klintberg 1965 s. 31. Jfr Hagberg 1937 s. 521 ff, 542 ff, Röhrich 1956 s. 66 f, Tillhagen 1962:a s. 58, 1968 s. 26
53. af Klintberg 1965 s. 32
54. Ibid., s. 8 ff
55. Ibid., s. 12 ff
56. Se not 17
57. Hultkrantz 1973:a s. 19 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 22
58. Ibid., s. 21 f. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 63
59. Ibid., s. 22. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 63
60. Ibid., s. 22. Ritens idé kan manifesteras 1. som en allmän föreställning om ritens syfte, vanligen uttryckt i en kortfattad trosutsaga; 2. som en etiologisk eller institutionsgrundande myt eller trossägen vars reciterande kan ingå i kultritualet - Hookes "kultmyt" (vilken han emellertid godtyckligt ser som en vidarebildning av ritualmyten); 3. som en riten åtföljande myttext, avsedd att reciteras avsnitt för avsnitt alltefter det ritualet som illustrerar texterna fortskrider - Hookes "ritualmyt".
61. Ibid., s. 22
62. Se denna avhandlings kapitel 3:3 s. 120-131
63. Hultkrantz 1973:a s. 23
64. Se not 11-15
65. Jfr Frykman 1977 s. 22
66. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 s. 25 ff, 2:2 s. 29 ff, 2:5 not 143-148, 2:6 s. 41 ff, 2:7 s. 48 ff. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 11-16
67. Carlsson 1970 Bd 2 s. 137 ff. Jfr Rosén 1918 s. 33-68. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 18-28
68. Ibid., 1970 Bd 2 s. 136
69. Se not 67. Se även Carlsson 1970 Bd 2 s. 136 ff. Törner 1946 s. 113. Törner skriver här: "Dör någon i barnsäng skola barnkläderna läggas i kistan med eljest går hon igien & spökar."
70. Se not 69. Se även denna avhandlings kapitel 2:2 not 58-71
71. Se not 70
72. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 not 32, 43-45, 2:4 s. 35 ff, 2:6 not 196-198, 2:7 not 235-236
73. Nylund 1917 s. 190
74. Se not 70, 73. Se även denna avhandlings kapitel 2:7 not 222
75. Hultkrantz 1973:a s. 17 f

76. Ibid., s. 20
77. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 1-6, 2:1 not 19-32, 41-45
78. von Sydow 1971:d s. 200-214
79. Ibid., s. 213 f
80. Ibid., s. 200 ff, 280
81. Eskeröd 1971 s. 169-186. Jfr denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 89-92
82. Honko 1971 s. 187-199. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 79
83. Se not 75
84. Se not 75
85. Haavio 1947 s. 159-174, Röhrich 1967 s. 277 f. Han förklarar en sådan indelning på detta sätt: "Diese Gruppierung nach Gründen des Umgehens und der Schuld der Toten und Lebenden bringt es natürlich mit sich, dass andere Zusammenhänge auseinandergerissen werden.", Pentikäinen 1968:a s. 353 ff, 1969 s. 92-102. Se även denna avhandlings kapitel 2:2 not 63-64, 2:3 not 82-89, 2:4 not 100-101, 2:5 not 123, 135-139, 2:6 not 149-197, 2:7 s. 48 ff, Almqvist 1983 s. 8 ff bokstavskod k:1-7, l:1-10, m:1-9, o:1-6, u:2
86. Se not 1, 9-10, 14. Se även Honko 1962 s. 132 f, Hultkrantz 1968:a s. 67-82, 1973:a s. 26
87. Se not 13
88. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 141-142. Jfr denna avhandlings kapitel 2:8 not 238-243
89. Ibid., 2:5 not 141-142, 2:7 not 213-225, 2:8 not 238-243, von Sydow 1935 s. 135. "Till sin beskaffenhet mera släkt med skogsrået - utom beträffande själva kärnan - är den gottländske (sic!) *bysen*. Han föreställes som en liten gubbe med röd toppmössa och skylles för att föra folk vilse och därvid skratta; att spela folk spratt, framför allt genom att på olika sätt förvandla sig själv och vad han har hand om, men stundom går han omkring som en suckande gamling. Han har dragit till sig en del sägner som också knutits till skogsrået, men han tolkas i en del fall av folket så som en gengångare av någon som svurit falskt eller dylikt." Se även denna avhandlings kapitel 1 A:2 s. 2 ff där det talas om märkesgasten eller skälvrängaren. Bysen har drag som är gemensamma med detta väsen. Jfr även af Klintberg 1972 s. 22
90. Se not 52-55. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 142
91. Se not 87. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 142
92. Pentikäinen 1969 s. 102
93. Pentikäinen 1968:a s. 213 ff
94. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 139-148, 2:8 s. 52 f, Honko 1962 s. 65 ff. Enligt Honko skulle termen "husande" stå nära termerna "skyddsande" och "genius". Husande motsvaras i den svenska traditionen närmast av termerna "gårdsrå" och "tomte". Se även von Sydow 1935 s. 138 ff, af Klintberg 1972 s. 24 f
95. Se not 98. Se även von Sydow 1935 s. 138 ff, af Klintberg 1972 s. 24 f
96. Se denna avhandlings kapitel 2:4 not 109-121, 2:6 not 209. Se även denna avhandlings kapitel 2:6 not 205
97. Ibid., 3:3 s. 125 ff
98. von Sydow 1935 s. 141. von Sydow avvisar här de teorier i vilka man förfäktar att tomten skall ha varit en av förfäderna, kanske gårdens grundläggare. Han skriver följande: "Man kan förstå denna förklaring, om tomten visat sig just som en hallucinationsbild av husbonden eller kanske av hans fader - sådana fall av visioner av en tidigare husbonde, som inspekterar sin gård, är inte så ovanliga - ty då kunde detta direkt uppfattas som stöd för en sådan hypotes. Men detta visar inte mer; än att tomten och visionen av en tidigare ägare till gården lätt kan sammanblandas eller påverka varandra. Gröten åt tomten behöver ej uppfattas som en rest av ankult, ty alla i gården, både folk och fä och till och med träd; får ju extra förtäring under julen, och om man tror på gårdens speciella vårdare, är det helt naturligt att han också skall ha sin tildelning (sic!). Det är visserligen tänkbart, att den gröt

som ursprungligen avsetts åt fäderna kan ha överförts på tomten, sedan man inte längre förstod dess egentliga innebörd, men detta är mindre sannolikt, då man ännu långt fram på 1800-talet lät julbordet stå dukat åt de döda, en föreställning som alltså inte glömts. Det är därför ingen anledning att spåra någon dödskult vare sig i tomteföreställningen eller i den mat han får." Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 95

99. Hagberg 1937 s. 651. Hagberg säger här bl a följande: "Men de döda kommo icke alltid i sin vanliga skepelse. Ibland kunde de komma igen som små röda tomtar. Det var de avlidnas 'spiritus'. Att det var för jultomtens räkning, som bordet skulle stå dukat, är även en ganska allmän sägen. 'Det skulle', berättar en sörmländsk sagesman, 'dukas vid julbordet för gårdens tomte, och jag fick av de gamla den uppfattningen, att dessa tomtar voro de avlidnas andar'." Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 208

100. Liungman 1957-69 Bd V s. 13-75, nr 919 s. 204 ff, 421-435. Liungman skriver bl a så här: "Den lille tomten med det rynkiga ansiktet och det långa skägget visar sig här kunna uppbära icke blott en vardagens religion av stora mått utan även en sorts ankult av ganska förnämlig innebörd." (s. 205)

101. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 134

3. RITBESKRIVNINGAR

Under beteckningen ritbeskrivningar infogas, som vi har sett,[1] de trosutsagor som ger anvisningar och upplysningar om de olika metoder som människor kan använda sig av i supranormala situationer.

Inom genren trosutsagor är ritbeskrivningarna kvantitativt sett störst.[2] De ger oss en god överblick av vilka olika rituella beteenden som man använt sig av i samband med ett dödsfall och vid supranormala möten med döda människor.

I många ritbeskrivningar finner vi mantiska inslag. Det har ju många gånger gällt för den levande människan att på ett eller annat sätt söka utröna gengångarens vilja. För att kunna göra det var det absolut nödvändigt att man var väl insatt i mångahanda mantiska kunskaper. Oftast fick man när det gällde olika mantiska förfaranden vända sig till en med sådana kunskaper väl förtrogen och för ändamålet i fråga speciellt utrustad människa.

Som vi har sett var sådana esoteriska kunskaper oftast medfödda, men de kunde också förvärvas på flera olika sätt.[3]

Korpusanalysen[4] utvisar tydligt vilka ritbeskrivningar man använt sig av i olika supranormala situationer i samband med gengångeri, och vilka riter det har rört sig om. Analysen visar att samtliga riter[5] kommit till användning. De resultat som framkommit visar tydligt att det här rör sig om tradition och äkta tro.

Av analysen[6] framgår att man i de flesta fall kände till funktionen med den utförda riten eller det rituella beteendet. Vår undersökning låter oss förstå vikten av att man väl känner till den miljö i vilken traditionen fortlevat, eller att man åtminstone har kunnat göra sig en något så när klar bild av denna miljö. Framför allt är det av största betydelse att försöka få klarhet i vilka situationer som de undersökta riterna och trosföreställningarna har aktualiserats och brukats. Vi kan här tala om de olika funktionella förutsättningarna för en föreställning eller en rit och de konsekvenser som en trosföreställning eller en sed i en bestämd livssituation kan komma att få för en individ eller en grupp i den typ av samhälle där en sådan föreställning eller sed är giltig.

Som en följd av det som ovan sagts måste vi i detta sammanhang även tala om de funktionella följderna av en trosföreställning, dvs hur gruppen eller individen i en given livssituation kom att förhålla sig till föreställningen i fråga.[7]

Som vi har sett[8] utlöstes i de flesta fall de latenta kunskaper som man var i besittning av vid de tidpunkter då de aktualiserades. I ett flertal fall har ritens funktion glömts bort och riten har utförts automatiskt. Det oaktat måste vi, med tanke på frekvensen av de aktuella ritbeskrivningarna, utgå ifrån att det även i de fall där funktionen inte varit känd, har rört sig om äkta tro. Denna tro har visserligen försvagats, men oavsett detta har den dock förmått att hålla sig kvar i traditionen. Detta förhållande är i sig ytterligare ett kriterium på att vi här kan räkna med en ursprunglig, äkta genuin tro.9)

Vår undersökning visar också att funktionen i en rit kan ha ändrats. En föreställning som uttrycks genom en viss rit har inom ett givet traditionsområde haft en viss funktion. Så småningom har denna funktion glömts bort. Intressemotivet hos de personer, som har använt sig av riten eller riterna i fråga, har fokuserats kring en ny funktion som har ersatt och utträngt den ursprungliga.

Ett bra exempel på en sådan intresseförskjutning och funktionsändring finner vi i den ritbeskrivning, i vilken instruktion ges hur man skall bete sig när kistan skall lyftas från de bockar på vilka den är placerad. Enligt gängse tradition skall dessa bockar då stjälpas omkull. Den mest frekventa funktionen bakom denna rituella handling är, där den har varit känd och blivit angiven, att man skall förfara med bockarna på detta sätt för att förhindra genfärd. Vi kan betrakta denna rit både som en apotropeisk rit och som en rite de passage.11) Genom att fälla bockarna i riktning mot kyrkogården markeras den pådes inträde i en ny tillvaro. Genom den utförda riten betonas den dödes separation från de levande och stadfästs hans upptagande bland de döda. Sådana riter är traditionella och har organiserats och konfirmerats av samhället. Riterna utförs för att markera och bekräfta att ett utträde sker från en status på samma gång som ett inträde till en ny status äger rum. Som Honko påpekat kan ritsituationer av standardtyp ses som delar av den kronologiska statusserien i individens liv, men "det är inte fråga om endast *en* statusförändring utan en komplicerad konstellation av olika statusar (sic!) och roller. Övergångsriter innehåller ett dramatiskt samspel av roller, och i dessa roller är alla sociala relationer underkastade förändringar innan de ges offentlighet och blir legaliserade."12)

En funktion är inte beständig utan kan ändras. Från att ursprungligen ha inneburit ett skydd mot genfärd har riten med omkullstjälpandet av bockarna fått en ny betydelse: man förhindrar att ett nytt dödsfall inträffar inom familjen eller att någon inom densamma blir sjuk. Som vi ser har ritens innebörd och funktion ändrats. Trots att dess funktion förblivit av apotropeisk art, har själva huvudfunktionen förskjutits från att gälla den döde till att uppfattas som en tyda för de levande.

Som vi har sett13) kallas en sådan process för anpassning av funktionen. Vi ser att vi här har att göra med olika funktionella alternativ och vi kan med anledning härav tala om en rits eller en föreställnings primära funktioner.14)

Vi skall nedan ge några olika exempel där denna rit omtalas. De citerade texterna ger oss kännedom om funktionen bakom riten i fråga har varit känd eller okänd eller om den har fått en ändrad funktion.

1. "För att döda ej må gå igen, uppbrännes sänghalmen, stolarna på vilka liket stått, kullkastas & strumpeband bindes på liket."
   Ulma 303:85 s. 7. Uppland. Alsike. (E. Cederströms anteckningar). Öberg.
2. "Sparka ikull de saker varpå likkistan stått för att förhindra genfärd."
   Ulma 2132:4 s. 15. Småland. Högsby. Areskog.
3. "På vägen lades granriset så att det gick emot. När de bar iväg med kistan, sparkades bockarna omkull eller också gick ngn fram och lade ikull dem."
   Luf 1950:17, 83-84. Uppt. 1921. Uppt. Carl Segerståhl. Berättare: 1) skomakare Bäck och 2) Hanna i Bruket. Östergötland. Sunds sn.
4. "När de bär bort ett lik ska en meddetsamma välta omkull bockarna. Det gör de än idag vid begravningen. Det gör vem som är tillreds. Det har jag också gjort. Men vad det skall vara till, det vet ja inte."
   Luf 1950:343. Östergötland. Sunds sn. Uppt. 1921. Uppt. Carl Segerståhl. Berättare: "Skytta-Kalles dotter".
5. "När kistan bars bort stöttes bockarna omkull. Det gjordes för att ingen skulle dö snart igen."
   Luf 1951:109. Östergötland. Ulrika ? sn. Berättare: Andersson "Glasöga-bonn".

ANALYS:

Av de ovan citerade texterna kan vi sluta oss till att riten faktiskt har utförts även om dess huvudfunktion har glömts bort eller har blivit förändrad. Vi har ovan sett15) att en rit kan ha olika funktioner.

Den rit som omnämns i det femte exemplet skulle kunna betraktas som en krisrit.16) Sådana riter är enligt Honko individ- och/eller grupporienterade.17) I regel brukar sådana riter inte upprepas, men som vi har sett i olika sammanhang,18) förekommer undantag från regeln. I de fall då en utförd rit visat sig vara resultatlös, måste vi räkna med att en ny situation uppstår: vi möter ett annat slags kris som fordrar en annan ritual. Enligt Honko19) inträffar sådana saker endast i extrema fall t ex då ett fel begåtts i själva ritualen. En rätt utförd rit och ett rätt rituellt beteende har i de flesta fall varit en garanti för både individ och samhälle i den på grund av dödsfallet eller genfärden uppkomna krissituationen.

Går vi till de personer som har utfört riterna kan vi hos dem återfinna ett visst intressemotiv. Ett sådant har exempelvis kunnat yttra sig i att man, exempelvis vid begravningen, har bemödat sig om att allt gått riktigt till. Vi kan med anledning härav slå fast att detta förhållande måste tyda på att det här är fråga om en djup och äkta tro.20)

Som vi har sett21) behöver förhållandet mellan de döda och de levande inte ändras i och med att den döde utträtt ur en status och inträtt i en annan. Vi har kunnat konstatera att man trott att gengångaren i sin hinsidestillvaro haft samma karaktär som under sitt jordeliv. Endast ett annat element har tillkommit, det hemlighetsfulla.

Som vi har sett22) innebär döden inte någon slutgiltig avslutning av jordelivet. Enligt de Vries innebär döden "ja nicht einmal ein Übergang zu einer durchaus artverschiedenen Daseinsform, sondern nur eine Krise, die dem Leben eine Wendung geben konnte, ohne es aber grundsätzlich aufzuheben."23)

Bruket att bränna sänghalmen efter den döde kan enligt Christiansens24) mening tolkas på flera sätt. Det kan röra sig om en apotropeisk rit som även kan betraktas som en separationsrit. I ett förfarande av sådant slag kan man även tala om ritens instrumentella och expressiva sida. Brännandet av halmen måste ses såsom ett skydd för de levande både i fysiologisk och psykologisk bemärkelse. Ritens apotropeiska funktion är att förhindra genfärd. Dess instrumentella sida innebär att den fungerar i den sociala kontrollens tjänst. Samhällets beskaffenhet möter vi i dess expressiva sida. Den fysiologiska förklaringen till riten i fråga kan sannolikt vara att man utfört riten dels av fruktan för den numinositet som utgick ifrån den döda kroppen och dels av rent hygieniska skäl, exempelvis för att förhindra smittsamma sjukdomar från att sprida sig. Det som varit i kontakt med en död kropp ansågs som farligt för de efterlevande. Den psykologiska förklaringen måste ses som en förlängning av den fysiologiska: det är den dödes supranormala makt man vill söka skydda sig mot.25)

Christiansen26) påpekar även att riten kan förklaras som ett sätt att informera grannarna om att ett dödsfall inträffat. Riten får då både en instrumentell och en expressiv sida.

I detta bruk förekommer även mantiska inslag. Av rökens riktning tog man olika tydor: ju högre röken steg dess bättre var det. Steg den rakt upp i vädret så var den döde salig, men om den slog ut åt sidorna eller följde efter marken så var han osalig.27) Man trodde att döden nästa gång skulle hemsöka den gård åt vars håll röken drog.28) Denna kristnade mantik kan förmodligen härledas från Kains och Abels offerrök.29)

Vi har i ett tidigare sammanhang30) diskuterat om det har funnits kult av de döda i vårt land. En sådan kult kan vara svår att påvisa, men i vårt material möter vi i vissa ritbeskrivningar termer som kan tyda på att den förekommit. Sådana termer är t ex "offer" eller "offra".31) "Offret" har mestadels haft ett apotropeiskt syfte. Det är alltså tänkbart att vi i ritbeskrivningar där termen "offer" omnämns kan finna rester av en sådan kult.

Vi har i det föregående32) kunnat belägga att tron att den döde på ett eller annat sätt ville förgöra den levande verkligen har existerat. Av denna anledning "offrade" man på den plats där någon omkommit. "Offret" har bestått i att de förbipasserande kastat några föremål, exempelvis kvistar, grenar, pinnar, stenar m m.33) Genom själva kastandet eller genom det "offrade" föremålet trodde man sig kunna beveka eller betvinga den döde att avstå från att på olika sätt skada den levande. Försummade man att utföra denna "offerhandling" kunde man verkligen råka illa ut och utsättas för den dödes illvilja eller hämnd.34)

Som vi har sett35) låg de allra flesta offer- eller kasthögar på platser där någon vådligen omkommit eller blivit mördad. Man visste dock mycket väl att den döde inte låg begravd där utan var begravd på kyrkogården. Likväl trodde man att hans ande på ett eller annat vis uppehöll sig på den plats där han ljutit en våldsam eller vådlig förtidig död. En på sådant sätt omkommen människa var ju enligt gängse föreställningar predestinerad för genfärd. Eftersom hon dött "oförberedd" måste hon på ett särskilt sätt vara farlig och fientligt sinnad gentemot de levande. Av detta skäl har man genom en gåva eller ett "offer" sökt blidka den döde.

Som ovan omnämnts36) kan en rits funktion ändras och bli något helt annat än den ursprungliga. Detta förhållande möter vi även i ovannämnda rit. Louise Hagberg beskriver denna förändring så här: "Men orsaken till offrandet eller kastandet har med tiden ofta angivits vara något helt annat än den ursprungliga. För att inte bli trött har man tagit en pinne, spottat på den och så kastat den på högen, eller när en hötapp offrats, har detta skett, för att hästarna skulle orka uppför en befintlig backe eller ej bli för trötta på hemvägen."37) Hon omnämner också att det i äldre tider var en helig plikt att offra,... "och det skedde, sades det, för att den döde skulle få igen sin salighet, för att han ej skulle oroa de vägfarande, eller det skulle vara som ett minnesmärke för att minnet ej skulle dö ut. I vissa trakter har stenkastningen uppfattats som ett uttryck för avsky, under det att man på andra orter tvärtom däri ser en hyllning åt den bortgångne. Såsom ofta är fallet, löpa här två motsatta åskådningar tillsammans."38) Hon påvisar också en kristnad version av detta "offer", då hon säger följande: "Ofta stod bredvid kumlet eller högen ett kors, vars inskrift underrättade om vem det var som på detta ställe hade ljutit döden... Korset skulle helga och skydda stället och mana till bön för den förolyckades själ."39)

I bruket att i kistan lägga ned vissa föremål som den döde kunde tänkas ha nytta av i sin hinsides tillvaro, kan man hypotetiskt tänka sig att det rör sig om rester av en kult av de döda. Mot en sådan hypotes kan vi ställa de teser som Christiansen40) och Hultkrantz41) förfäktar. De menar att de levandes omsorger om den döde i sig också röjer en fruktan. Denna fruktan bottnar i vetskapen om den numinösa dimension som omger den döde. Det är hans totala separation från de levande som nu gör att han företräder "das ganz Andere". Enligt deras mening kan man inte i och med att man fruktar den döde i bruket med gravgåvor eller skyddande riter se någon form av en sådan kult.42)

Hultkrantz43) vill inte heller till kult av de döda räkna sådana apotropeiska riter med vars hjälp de levande kan fördriva den döde. På grund av den negativa innebörd som man, enligt Hultkrantz' mening, oftast lägger i dessa handlingar, anser han att sådana riter varken bör räknas som kult av de döda eller ens som anfäderskult. Han vill till detta slags kult, vare sig det gäller kult av de döda eller anfäderskult, innesluta inte bara negativa utan också positiva aspekter. Han uttrycker detta förhållande så här: "If we talk of a cult of the dead we certainly mean a cult with some permanence, and with not only negative but also positive aspects."44)

Vår undersökning visar att det, trots den oftast negativa innebörden i de olika riterna, särskilt i de apotropeiska riterna, finns en viss positiv aspekt. På samma gång som man vill försäkra sig om att gengångaren genom den utförda riten i fråga inte skall komma igen och störa de efterlevande, vill man också för hans egen skull genom samma rit tillförsäkra honom den ro och vila som man unnar den som man älskar och vördar.45) Tar vi i beaktande den försiktiga antydan som här görs, måste åtminstone kriterierna för vad som kan räknas som rester av sådan kult sägas vara uppfyllda.

I ett föregående avsnitt46) har vi kortfattat berört föreställningen om gengångarens besök hos sina anhöriga under julnatten. Vi har funnit att denna föreställning har anor som tidsmässigt sett sträcker sig mycket långt tillbaka. Föreställningen löper parallellt med föreställningen om "alla själars dag" och "allhelgonadagen". Det är tänkbart att vi i denna föreställning kan finna rester av en kult av de döda. Man ställde fram mat åt de döda vilka, enligt traditionen, kom på besök under julnatten,47) och i vår egen tid tänder man ljus på de anhörigas gravar. Man har för att hedra en avlidens minne vid ankomsten även tänt ett ljus på dennes grav.48) Det var brukligt att juldagsmorgonen besöka de hädangångnas grifter och därvid smycka gravarna med blommor och grönt.49) Under senare tid har det även blivit sed att vid julen sätta små ljusprydda granar på gravarna.50) En tänkbar förklaring till denna sed är att granris har använts i vissa ritualer i samband med begravningen.51) De kriterier som måste till för att vi skall kunna tala om en eventuell kult av de döda kan i viss mån återfinnas i de föreställningar som ovan berörts. Diskussionen om det i vårt land funnits en kult av de döda eller inte kan inte leda oss så mycket längre än fram till de resultat som vi ovan påpekat. De visar att man endast hypotetiskt kan utgå ifrån att en sådan kult kan ha existerat och att man i vissa riter ända in i vår egen tid kan återfinna rester av ifrågavarande kult.

Vi skall nu citera ett exempel där olika motiv som kan tolkas som "offer" omnämns.

6. "Då en person var död skulle man då liket bars ut, kasta någon sak av den dödes tillhörigheter efter genom dörren för att den döde ej skulle sakna något och gå igen, och då det bars ifrån gården skulle ett djur avlivas, en höna o dyl för att han ej skulle bli synlig mera på gården, det kallades att kasta för gast, så att ej de efterlevande skulle bli gasta-kryssta! Om det lästes någon längre ramsa vet ej sagesmannen, men man sade bara: 'här är ditt!'"
Luf 5835:3-4. Småland. Kalvsvik.

ANALYS:

Som vi har sett[53] förekommer det flera exempel inom genren trosutsagor[54] där termen "offer" använts. I den citerade texten möter vi ett inom gengångartron tämligen ovanligt motiv: ett djur skulle avlivas då den döde bars ifrån sin gård! Som ovan påpekats finns det anledning att förmoda att det rör sig om ett "offer", ett givande i avsikt att beveka eller betvinga den döde att inte visa sig mer. Själva riten är apotropeisk och vi kan också se den som en krisrit. Orden "här är ditt" leder osökt till föreställningen om den dödes "rätt".[55] De uttalade orden kan eventuellt vara en rest av en längre formel eller ramsa som har uttalats i samband med rituella handlingar. Formeln i fråga kan då sannolikt räknas tillhöra det slags formler som kallas rituella, dvs orden uttrycker innehållet i eller avsikten med en samtidig rituell handling. Den sortens formler är kanske den vanligaste av alla formeltyper, men också den konstlösaste i språklig form. Den har mycket sällan kostats på en bunden form.[56] I ett sådant handlingssätt kan, som ovan framhållits,[57] finnas rester av en stelnad tro och spår av en dödskult.

Hagberg[58] är av den meningen att man i den rituella handlingen att utströ olika slags frön i apotropeiskt och profylaktiskt syfte kan se ett till den döde frivilligt lämnat offer av livskraftämnen. Det var ju livskraft som gengångaren var ute efter.

En sådan tolkning kan i och för sig vara möjlig, men enligt korpusanalysen[59] är en annan tolkning förhärskande. Ritens funktion är densamma, men innebörden blir en annan. Det är ritens apotropeiska verkan man här måste beakta. Enligt folktron kunde en död inte komma längre än dit där fröet slutade. Gengångaren var tvungen att plocka upp vartenda frö innan han kunde komma fram till målet. Enligt traditionen visste man att de döda inte kunde stanna kvar längre tid än till första hanegället. Av denna anledning kunde han inte hinna med sin uppgift, dvs att plocka upp de utströdda fröna, om en tillräcklig mängd hade utsåtts.[60]

Man använde sig i synnerhet av linfrö, och för att göra det extra verksamt brukade man på en del håll rosta det och kasta det med orden: "nu får du inte komma denna vägen, innan detta fröt är grott."61) I ett sådant rituellt förfaringssätt finner vi vissa mantiska inslag, och, som Tillhagen62) framhåller, spelar associationstänkandet stor roll i folktron. I den ramsa som uttalades då man kastade det rostade linfröet kan vi tala om en rituell formel.63)

I den citerade texten finner vi gemensamma drag med gasttraditionen. I ett tidigare avsnitt64) har detta förhållande behandlats, och frågan om hur draget har inlemmats i gengångartron har måst lämnas öppen.

Det är i svensk folktro en vanlig föreställning att vålnader av döda, som uppträder i olika uppenbarelseformer, kan orsaka sjukdom och till och med förorsaka död.65) Man kunde, som i detta fall, bli "gasta-krysst", dvs gastkramad eller gastanupen, så att huden blev alldeles blå.66)

Bruket att "risa"67) för den döde har flera funktioner. De riter som utförts i detta sammanhang kan på en och samma gång ses som en rite de passage, en separationsrit, en apotropeisk rit eller en profylaktisk sådan.

Vi skall nedan citera några uppteckningar där detta bruk omtalas.

7. "Granris vid begravning skall läggas så att barren pekar mot grinden - är till hinders om den döde vill 'gå igen'."
Ulma 9582. s. 17. Dalarna. Tyngsjö. Kap. Starborg. E.
8. "Då dom risade på vägen för ett lik skulle alla topparna på riset vändas deråt liket skulle köras, för att den döde ej skulle kunna gå tillbaka mot riset och inte råka hem. Att strö hackat ris på vägen skulle hava samma verkan sades det."
EU. 40946. Död och begravning. Småland. Hässleby. Uppt. 1949 av K.J. Nilsson. Mariannelund. f. 1865 i Kråkhults sn. Östra härad. Efter egna minnen.
9. "På vägen lades granriset så att det gick emot."
Luf 1950:17, 83-84. Östergötland. Sunds sn. Uppt. 1921 av Carl Segerståhl. Berättare: 1) skomakare Bäck och 2) Hanna i Bruket.

ANALYS:

Ritens funktion var känd i två av de angivna exemplen. Som ovan omnämnts68) kan man i det rituella beteendet avläsa olika riter och vi finner att detta bruk har flera olika funktioner.

Företeelsen att använda sig av "vasst emot" har ingående behandlats av Louise Hagberg.69) Hon har påvisat sambandet mellan hagtornet och enbusken. Båda ansågs besitta helighet och var ett verksamt skydd mot gengångare. Enriset byttes sedermera ut mot granris. I uttrycket "vasst emot" ser hon ett samband mellan granbarren och bruket att sticka nålar i likets fötter.70) Hon lämnar dock andra tolkningar öppna, då hon försiktigtvis även påpekar följande: "Man får dock icke taga för givet, att överallt där folktron betjänat sig av föremål av järn eller stål, detta skett i profylaktiskt syfte."71) Vad hon egentligen avser med detta yttrande kan vara svårtolkat. Några tänkbara förklaringar skulle kunna vara att hon menat att föremålen av järn eller stål dels kan ha varit avsedda för den dödes väl och ve, dvs föremålen skulle skydda honom från det onda, t ex Djävulen; dels kan de ha varit avsedda att brukas i tillvaron bortom graven. Den föreställningen har varit allmänt utbredd att en död i sin hinsides tillvaro hade samma behov av sådana föremål som han brukat under jordelivet.

Man skulle också i detta bruk kunna tänka sig att det kunde ses som ett slags "offer" till den döde. Detta "offer" skulle i så fall kunna tänkas vara en rest av en kult av de döda.

Genom att bryta grantopparna så att de pekade åt kyrkogården ville man framhålla att bandet mellan de döda och de levande nu var brutet. Vi har här att göra med en rit som dels kan uppfattas som en typisk rite de passage och dels ses som en krisrit. Genom denna rit ville man klart markera en förändring av en status: den döde hade nu ingått i sin nya tillvaro och de brutna topparna, vilka pekade åt kyrkogården, skulle påminna honom om var han från och med nu skulle ha sin hemvist.72)

Bruket att vid begravningen resa granar eller enar vid begravningsgården och att strö granris på färdvägen kan ses som ett uttryck och en vilja från de levandes sida att på detta sätt hedra den dödes minne. Genom ett sådant rituellt förfarande gav man uttryck för den vördnad, omtanke och kärlek som man fortfarande hyste för den döde. Som vi har sett73) var dock känslan för den döde tämligen ambivalent. Genom att ge honom en fullgod ceremoniell begravning, uppfylldes kraven för en "rätt" begravning samtidigt som man härigenom oftast försäkrade sig om att den döde nu inte hade någon anledning att gå igen.

Vår undersökning har lett fram till resultat som ger oss starka skäl att anta att vi i dessa ritbeskrivningar kan finna uttryck för äkta tro. Tron har visserligen i många fall försvagats, och funktionen bakom riten i fråga kan ha glömts bort eller förändrats, men, det oaktat, har de rituella beteendena hållit sig kvar i traditionen. De har kunnat göra det därför att de kunnat inpassas i traditionens syften; nämligen att stärka och bevara religiösa, sociala och kulturella värden.

Noter till kapitel 3:3 RITBESKRIVNINGAR

1. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 49, 3:3 not 12, 58-63
2. Almquist 1983 s. 10 ff bokstavskod 1 q:1a-b, 2a-b, 3a-d, 4a-g, 5, 6a-b, 7a-c, 8a-b, 9-11, u:2
3. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 162-195. Se även af Klintberg 1965 s. 27, 1972 s. 35 ff
4. Se not 2

5. Med samtliga riter menas att vi i analysen återfinner de rituella beteenden som utgör en dramatisk gestaltning av en trosrealitet med ett bestämt och praktiskt syfte. Tillsammans bildar de den kodex i vilken tron konfirmeras. Sådana riter är rites de passage, separationsriter, apotropeiska, eller synonymt, profylaktiska riter samt reaktiva riter. Jfr denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 63-70
6. Almquist 1983 s. 11 bokstavskod q:9. Se även Honko 1962 s. 151
7. Se denna avhandlings kapitel 1 B:2 not 134, 1 B:3 not 135-140
8. Ibid., not 140
9. Hultkrantz 1973:a s. 22 ff. Se även Almquist 1983 s. 11 f bokstavskod q:10, u:2
10. Almquist 1983 s. 11 bokstavskod q:11
11. Ibid., s. 10 f bokstavskod q:2b, 7b, 9
12. Honko 1976 s. 74 f
13. Se denna avhandlings kapitel 1 B:3 not 138-140. Se även Honko 1962 s. 156 f
14. Se not 13. Se även denna avhandlings kapitel 1 B:3 not 139
15. Se not 11-14
16. Honko 1976 s. 77. Dessa "*krisriter*" utgörs av tillfälliga ritualer vid oväntade krissituationer. De är organiserade av en individ eller ett samhälle i situationer som vänder upp och ner på den normala världsordningen och hotar individens eller samhällets liv eller uppnåendet av deras närmaste målsättningar."
17. Ibid., s. 77 f
18. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 21-31, 2:2 not 53-55, 2:3 not 79-89, 2:6 not 149-195, 3:1 not 74-76
19. Honko 1976 s. 77 f
20. Se not 6-14
21. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:3 not 73-74
22. Ibid., 2:Inledning not 11, 2:1 not 22, 2:2 not 71, 2:3 not 94, 2:6 not 189, 200, 3:1 not 21, 3:2 not 67, 85. Se även Tylor 1871 Vol I s. 435. Mot Tylors förklaringar har med rätta flera invändningar gjorts bl a av Arbman, Boas, Hultkrantz och Paulson, vilka samtliga anser att Tylors försök att förklara uppkomsten och utvecklingen av föreställningar om själen och odödlighet är för schematisk; och att han inte räknat med de psykologiska villkor som kan ha lett fram till sådana föreställningar. Se även denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 7-8
23. de Vries 1956-57 Bd I s. 188. Det beror alltså på människan själv om hon skall lyckas att övervinna denna "kris" och finna sig tillrätta i sin nya existens.
24. Christiansen 1946 s. 38 ff. Jfr Hagberg 1937 s. 137 ff
25. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 9-17, 2:2 not 46-71
26. Christiansen 1946 s. 40 f. Se även Hagberg 1937 s. 137
27. Hagberg 1937 s. 137
28. Ibid.
29. Bibeln, 1917 års översättning GT 1 Mos.4:3-5. Se även NT Hebr.11:4, Christiansen 1946 s. 41, denna avhandlings kapitel 2:7 not 222
30. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 198-210, 3:2 not 95-99
31. Se not 30
32. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 4, 7-10, 2:2 not 50-55, 2:3 not 72-93, 2:5 not 135-148, 2:6 not 149-195
33. Ibid., 2:6 not 157-160, 3:2 not 95-99, Bergstrand 1936-37 s. 76
34. Se not 30-33
35. Se not 32-33. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 42-45
36. Se not 9-14
37. Hagberg 1937 s. 520 f. Hon omnämner här flera exempel: "'Jag ökar din mängd, du göre min gång lätt och lyckosam', har det sagts på Gotland eller också: 'ja aukar [ökar] pa di kallvarp [offerhög]; däu [du] aukar på min part' (däu i senare tid ändrat till Gud). När för några tiotal år sedan skolbarnen och konfirmanderna i Fleringe på väg till kyrkan passerade ett dylikt offerställe, kastade de en 'kavel' (trästycke) på

högen med orden: 'jag ökar på dig, kallvarp, Gud give, att jag måtte kunna min läxa'. Liknande berättar en år 1844 född västgötakvinna från Vänersnäs. 'På Frugården är en plats mitt för Furugårds gärde. När jag gick och läste, gick vi förbi där, och då kastade vi alltid en granriskvist där. Nu ska vi offra här, för annars går det inte för oss, när vi ska läsa upp läxan, sa de'."

38. Ibid., s. 521
39. Ibid., s. 521, 530. Jfr Hyltén-Cavallius 1863-68 Del I s. 161, II s. 423 ff. Hyltén-Cavallius beskriver detta bruk så här: "Spår af offerbruken under bränn-åldern bibehålla sig ock i våra graf-skick sedan mer än ett årtusen tillbaka. På det ställe, där någon vådligen omkommit, pläger derföre folket i våra skogs-bygder ännu hopkasta en bålhög, genom att i förbigående offra en buske eller en risqvist." (del II s. 423)
40. Christiansen 1946 s. 14 f
41. Hultkrantz 1978 s. 102 f
42. Christiansen 1946 s. 14 f, Hultkrantz 1978 s. 102 ff
43. Hultkrantz 1978 s. 104
44. Ibid.
45. Jfr Hagberg 1937 s. 515, 521 ff
46. Se denna avhandlings kapitel 2:4 not 108-116, Almquist 1983 s. 7 bokstavskod c:9
47. Ibid., 2:6 not 198-210, 3:2 not 95-99. Jfr Hagberg 1937 s. 650 f, Bergstrand 1959-61 Bd 2 s. 90
48. Hagberg 1937 s. 659, Rehnberg 1965 s. 196
49. Ibid., 1937 s. 659
50. Rehnberg 1965 s. 193 ff
51. Se not 67-71
52. Jfr not 40-45
53. Se not 30-34
54. Genren trosutsagor omfattas här av rena trosutsagor och ritbeskrivningar. Se även Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:2
55. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 94-96, 2:4 not 98-99
56. af Klintberg 1965 s. 44
57. Se not 30-32
58. Hagberg 1937 s. 626 ff. Se även denna avhandlings kapitel 3:3 not 37-39
59. Almquist 1983 s. 10 f bokstavskod q:1a, 8a s.
60. Hagberg 1937 s. 626 f
61. Ibid., s. 626 ff
62. Tillhagen 1968 s. 27 f. Tillhagen exemplifierar detta bl a genom följande citat: "Man trodde på trolldom och magi... Man trodde på vissa sympatetiska förhållanden mellan tingen som gjorde att de påverkade varann utan - åtminstone som vi tycker - någon logisk orsak... Lika framkallar lika. Vad som sker med delen sker med det hela."
63. Se not 56
64. Se denna avhandlings kapitel 2:8 not 238, 242-243, 3:1 not 142-158, 3:2 not 87-94
65. Ibid., 2:3 not 87. Se även Thompson 1933 E 200, Simonsuuri 1961 C 493, 494, af Klintberg 1965 s. 34
66. Ibid., 2:8 s. 57 f, Almquist 1983 s. 8 bokstavskod j:5. Jfr af Klintberg 1965 s. 34
67. Hagberg 1937 s. 285 ff, Pleijel 1970 s. 224 f. Att "risa" för en död innebär att man till begravningen reser enar och granar samt strör grönt ris såväl invid den bortgångnes bostad som på hans sista färdväg. Redan Plinius omnämner granen som ett dödsträd som restes vid dörrarna till ett hus till tecken på att döden där gjort sitt inträde. När det sommartid risas för barn eller yngre personer, prydes risningen stundom med levande blommor.
68. Se not 67
69. Hagberg 1929 s. 16 ff
70. Ibid., s. 13 ff. Se även Thompson 1933 E 431.12, 434.5-7. Uttrycket

"vasst emot" och det samband som vi kan finna mellan detta ord och orden granbarr och stål kan kortfattat definieras så här: Innan kännedom om metall fanns torde helt naturligt mera primitiva skyddsmedel ha fått tjäna samma syfte som sedermera järn och stål kom att spela i folktron. Till människans ursprungligaste stickvapen torde bl a törnet kunnat räknas. Törnen eller tornar har nämligen allmänt brukats som skydd mot de döda för att avhålla dem från att komma på besök, ty man har haft den tron att gengångare fruktar vissa föremål och flyr för sådana. Synonymt har även nålar som stuckits in i liksvepningen under den dödes fötter använts. Skulle han försöka gå igen så skulle han sticka sig på dem.

71. Ibid., s. 13. Jfr Hagberg 1937 s. 622
72. Se not 62
73. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 1-6, 2:1 not 19-29, 2:3 not 72-78, 2:4 not 98-103, Almquist 1983 s. 11 bokstavskod q:7a-c

4. SÄGNER

Näst trosutsagan är sägnen den mest frekventa genren. Vi måste göra denna kvantitativa jämförelse med tanke på att genren trosutsagor, som vi har sett,1) indelats i två grupper: rena trosutsagor och ritbeskrivningar.

Korpusanalysen2) visar att genren består av sammanlagt 527 belägg, inklusive det antal utbrytningar som gjorts inom genren i sägner med vandringsmotiv, sägner med underhållningsmotiv och sägner i vilka båda motivkategorierna ingår. När samtliga dessa utbrutna sägner borträknats, återstår de sägner som brukar kallas för lokalsägner. De består av 401 belägg.

En sägen kan ha enbart lokal utbredning, fastän den har upptecknats i flera landskap.3) Så förhåller det sig med den sydsvenska lokalsägnen med motivet "Den försumliga barnmorskan i Kyrkhult". Kyrkhult ligger nämligen i hörnet av Blekinge, Småland och Skåne.

Som vi har kunnat se i det föregående4) har vissa varianter av lokalsägner placerats i memoratavsnittet fast de i korpusanalysen5) betecknats som sägner. Detta förhållande beror på att berättelsen vid första anblicken har ett memorats kännetecken. Vid närmare studium visar den sig dock vara en variant av ett välkänt sägenmönster. Berättelser av detta slag bildar en gränsform mellan memorat och sägen.

Skillnaden mellan den tro som representeras i sägnen och den som uttrycks i memoratets form kan formuleras så här: memoratet är en primärkälla för tron. Det är uppbyggt på själva den supranormala upplevelsen och gengångaren är huvudpersonen och subjektet i handlingen. Sägen, däremot, är en sekundärkälla emedan den är uppbyggd på den episka skildringen av händelsen i fråga. I sägnen är det berättaren som står i fokus. Huvudpersonen är inte längre gengångaren utan den person som, enligt berättelsen i fråga, ursprungligen var med vid det tillfälle som sägnen berättar om. Motivet handlar om huvudpersonens mer eller mindre skickliga sätt att klara av den supranormala situation som han råkat in i. I sägnen redogörs för vilka följderna av hans handlingssätt kom att bli för hans eget vidkommande, för gengångaren och för omgivningen.6)

Vi ser tydligt att en rollförskjutning här har ägt rum. Gengångaren förvandlas till handlingens objekt medan människan blir dess subjekt.7)

Som vi har sett8) kan en sägens trosinnehåll, även om det som berättas i den inte längre tidsmässigt är nära den ursprungliga händelsen, trots allt överensstämma med en orts memorat och folktro. Den kallas då för trossägen och dess värde för folktron är mycket väsentlig. Den är en variant av sägnerna, dvs de som sanna hållna berättelserna om (inbillade eller verkliga) timade händelser och står nära både "fabulatet" (underhållningssägnen) och vandringssägnen. Som påpekats av Hultkrantz[9] kan den sekundära bearbetningen av sägenmaterialet aldrig helt undvikas. Vi har i vår egen undersökning kommit fram till liknande resultat.

Som vi har sett[10] har i denna undersökning termen underhållningssägen ersatts av termen sägen med underhållningsmotiv. Sådana sägner kan ursprungligen ha härletts från ett memorat eller en trossägen. Underhållningsmotivet har sannolikt först senare kommit att tilldiktas den ursprungliga versionen.

Hos Peuckert återfinner vi liknande tankegångar. Både i trossägner och sägner med underhållningsmotiv anser han att "die drei Stadien ihres Seins und Werdens sind gegeben: das numinose Erlebnis, die Verfremdung bis hinüber in das Heimische, und schliesslich das Ein- und Übergleiten in den Sage werdenden Bericht."[11] Han fullföljer denna tankegång genom att tala om "den ersten Zustand einer Sage, - nicht den des Memorats, das eine Vorstufe bildet, sondern den der Sage, - und seiner geistigen Gelagertheit und seiner Aussagen zu erschliessen. Wir sprechen von diesem ersten Zustande - analog dem ersten Zustande eines Märchens, dem Urmärchen - von der Ursage, einer kaum vorhandenen, frühen ersten Sage."[12] Betraktar man problemet på det sätt som Peuckert gör, får man i sammanhanget dock inte glömma bort att det är källkritiskt viktigt att rensa materialet från sådant som inte har någon grund i det ifrågavarande områdets verkliga folktro. Man bör inte glömma att en sägen inom ett område kan ha funktionen av ett fabulat (underhållningssägen eller sägen med underhållningsmotiv) och inom ett annat område ha funktionen av en trossägen.[13] I möjligaste mån har detta förhållande beaktats i vår undersökning.[14]

Där det har funnits möjlighet att sluta sig till den psykologiska förutsättningen för den händelse som sägnen berättar om, kan vi i korpusanalysen[15] avläsa denna förutsättning. Av denna kan vi även stundom utläsa någonting om traditionsbärarna och deras tro. Vi kan också i denna korpusanalys få veta vem som, enligt sägnen, ursprungligen var närvarande vid det tillfälle, då, enligt traditionen, själva den supranormala upplevelsen skulle ha inträffat. I några fall får vi även veta om denna person var en man eller en kvinna.

Liknande företeelser, som ovan omtalats, har ingående behandlats av Granberg.[16] I likhet med de resultat som han kommit fram till[17] uppvisas i korpusanalysen[18] av vårt material vissa differenser beträffande könsfördelningen av de olika berättarna. Den kvantitativa skillnaden mellan könen är dock inte så markant.

Som vi har sett[19] utgörs motiven inom genren sägner, i de flesta fall, av samma motiv som återfinns i genrerna memorat och trosutsagor.[20] Huvudmotivet är att olika normöverträdelser har ägt rum. Den gemensamma nämnaren i gengångartraditionen i samtliga genrer är upplevelsen av en levande död.

Som redan omnämnts i detta avsnitt har sägner med vandringsmotiv medtagits i denna undersökning. Vi har tidigare[21)] motiverat varför vi i vår undersökning valt att kalla vandringssägner för sägner med vandringsmotiv. Det har även fastslagits[22)] att trossägnen står nära både vandringssägnen och underhållningssägnen. Med anledning härav kan vi dra den slutatsen att vi i de sägner med vandringsmotiv som medtagits i denna avhandling finner uttryck för äkta religiös tro.

Svårigheten för religionsforskaren är ju, som Hultkrantz[23)] framhåller, att fastställa om dessa sägner verkligen innehåller föreställningsmotiv som överensstämmer med folktroföreställningen på den plats där de återberättas. Han löser detta problem genom att säga följande: "Hittills utförda undersökningar ger vid handen att vandringsföreställningar vanligen blir lokalt accepterade om de berättelser de är infällda i accepteras som sanna, dvs som myter och sägner. Om motiven förefaller strida mot folktron utrensas de, eller också förhindrar de att berättelserna accepteras som myter och sägner."[24)] Vår egen undersökning leder fram till exakt samma resultat som Hultkrantz kommit fram till i sina undersökningar.

Orsakerna till att vandringssägnerna medtagits i vår undersökning är, som vi har sett,[25)] att de har djupa rötter i folktron.

Som vi har kunnat konstatera vid ett flertal tillfällen[26)] är, enligt Ehnmarks utsago, det verkliga syftet med myten "not an idle speculation about the origins of things or institutions", utan något annat, nämligen, "to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events." Som Hultkrantz[27)] påpekat kan trossägnen ha framgått ur myten. Den kan vara uppbyggd med vandringsmotiv, den kan vara en vidareutveckling av ett memorat, men för att leva vidare som trossägen måste den ha den struktur, den lokalt fixerade form och representera de värden och trosföreställningar som gäller där den berättas. Med tanke på vad som ovan sagts måste vi betona att en av trossägnens funktioner här är att reflektera den sociala strukturen. Liknande tankegångar möter vi hos Hultkrantz då han säger: "mytens främsta funktion är att den sanktionerar världens och tingens inrättning och tillstånd och därigenom tryggar tillvaron för människor och samhällen."[28)]

I ett annat sammanhang[29)] påpekar han att medan trossägnens uppgift är att exemplifiera och stärka tron är mytens uppgift att tjäna som prototyp för existerande förhållanden i kosmos, i naturen, i religionen och ritualen - och att därigenom sanktionera de rådande förhållandena. Genom att i likhet med Ehnmark[30)] identifiera mytiska motiv som genuin folktro ("clue-conceptions") kan vi positivt avgöra en berättelses trosvärde. Vi ser att olika interpretationer av samma fenomen kan tolereras sida vid sida. Ehnmark uttrycker detta förhållande så här: "Once more the vizualization and the concrete conception, the epic trait, are seen to be decisive factors; only when this is taken into account does it become comprehensible that the myth can contain so many contradictions and still be believed, that different interpretations of the same phenomenon are tolerated side by side."31) Som vi har sett32) hyser Arbman liknande åsikter. Han säger bl a detta: "The myth is a creation of the religious fantasy. The only soil that will bear and nourish its luxuriant and colourful flora is that of a living faith of pronouncedly polytheistical or polydemoniacal character. The gods and other supernatural beings of whom it tells belong not only to the time and world to which the incidents are assigned - they are living *numina* or powers, active and doing in the now; their presence is actually felt by the believer, and in a thousand ways, beneficient or malign, they intervene in his life, and are made, therefore, the objects of his worship."33)

Som redan omtalats i det föregående34) har vi i vår egen undersökning kommit fram till liknande slutsatser.

Att grundmotiven i genren sägner övervägande är av samma slag som i de övriga genrerna har redan konstaterats i föregående avsnitt.35) Förutom dessa grundmotiv möter vi i sägnerna varianter av vandringssägner som innehåller motiv som vi kan indela i särskilda kategorier. Exempel på sådana sägenkategorier utgör "Oblatsägnerna",36) "Friskyttesägnerna",37) variationer på temat sägner om "Pintorpafrun",38) variationer av "Frimurarsägnerna", av typen "Djävulen hämtar de sina",39) "Död visar sig i sällskap med en svart hund ur vars gap det sprutar eld",40) variationer på teman som "Sälja sig till Djävulen",41) "Skattsägner", "Flytta gränsstenar",42) och, slutligen, "Död person kör hästar."43)

Det har redan konstaterats44) att en upplevelse eller en berättelse kan ha flera funktioner, fast det oftast är en funktion som är den primära. Detta förhållande möter vi i samtliga genrer.

I vår undersökning visas tydligt att sägnerna stundom har inverkat djupare i det sociala livet än vad vi i dag har kunnat föreställa oss. Som vi har sett45) har under vissa förutsättningar rena diktelement kunnat ges en supranormal tolkning och fått konsekvenser för livsföringen och givit upphov till trosföreställningar och riter.

Vi har i det föregående46) sett att sägnerna är exempelsamlingen till den teoretiska delen, dvs trosutsagorna och bland dem då särskilt ritbeskrivningarna. Sägnerna utgör konkreta episoder där folktron gestaltas i dramatiska händelser.

Som påpekats av Honko[47] är det viktigt att i en undersökning ha ett trovärdigt kriterium som underlag. I samma arbete betonar han att en berättelses trosvärde ligger i dess funktion.[48] Som ovan framhållits[49] kan i en upplevelse eller en berättelse flera funktioner förekomma, och Honko[50] betonar att det finns sägner vars funktionella termer tenderar att delvis sammanfalla med varandra utan att för den skull vara synonyma. För en och samma sägen kan olika benämningar användas, exempelvis trossägen, varningssägen, underhållningssägen, repliksägen och ortsägen.[51]

Genom den undersökning som utförts i denna avhandling har liknande resultat uppnåtts. I likhet med Pentikäinen[52] har vi i vår undersökning funnit att det karakteristiska för gengångartron i sägnens form är "ein fester, stereotyper Inhalt, der von einem bestimmten Handlungsschema beherrscht wird."[53] Det utmärkande för sägnen är dessutom tydligheten och klarheten i själva händelseförloppet samt att de agerande personerna är mera stiliserade handlingsbärare än realistiskt skildrade individer.[54] Till skillnad mot memoratet är i sägnens form vissa yttre betingelser inte omnämnda såsom exempelvis vem som från början haft det supranormala mötet i fråga, vid vilken tidpunkt detta möte har ägt rum och var någonstans sammanträffandet har skett. I de allra flesta sägner saknas oftast de yttre referensramar som vi finner när det gäller ett memorat. Även om vi i en del fall har kunnat avläsa ovannämnda yttre betingelser för det supranormala mötet i fråga, har dock i de flesta fall huvudpersonen varit anonym eller, om så inte varit fallet, har det endast omtalats om denna person var en man eller en kvinna. Det är en märkbar skillnad i sättet att skildra ett supranormalt möte med en gengångare i en sägen och i ett memorat. I sägnens form koncentreras berättelsen i ett fast stereotypt handlingsschema, medan den i ett memorat, däremot, koncentreras på skildringen av själva upplevelsen. I sägnen utspelas ofta en dialog mellan gengångaren och huvudpersonen. I memoratet är gengångaren huvudperson och motparten är oftast medspelare[56] och stundom enbart åsyna vittne. Det senare gäller framför allt memorat i vilka endast den supranormala upplevelsen är i fokus. Sådana memorat saknar en längre episk utformning; de är endast ett konstaterande av det supranormala i situationen i fråga.[57]

Som tidigare påpekats[58] har den sekundära bearbetningen av sägenmaterialet inte kunnat undvikas. Den har kommit till stånd genom berättaren eller berättarna.

Det lakoniska, formelaktiga yttrandet som vi finner i sägnen har oftast en gåtfull eller djupt ödesdiger innebörd.[59] Det är just detta som fångar åhörarens intresse. På ett skickligt pedagogiskt sätt exemplifieras i berättelsens form de tabun och normer som av människan har formats så att de har kunnat inpassas i samhället. De är avsedda att gälla både den enskilde individen och gruppen. Sådana givna föreskrifter kan, helt oberoende av hur formbundet beteendet synes vara, betraktas ur en *kommunikativ* aspekt. Frykman har försökt förklara ovan omnämnda aspekt genom att säga följande: "Beteendet *säger* någonting och det *gör* också något."60) Oftast drabbar följderna av en normöverträdelse den som begått denna överträdelse. Det är den personen som får ta konsekvensen av sitt felaktiga handlingssätt, men som Dundes61) har påpekat, händer det att även den grupp eller det samhälle som normbrytaren tillhör kan bli lidande.

Som redan konstaterats62) är trossägnen föremål för äkta tro och dess funktion är att reflektera den sociala strukturen. Detta konstaterande leder osvikligt tanken till att detta förhållande är tämligen homogent och att det i princip gäller överallt där sägner har berättats.63)

Vi har i det föregående64) funnit att vi i vår undersökning av olika gengångarföreställningar kan använda oss av de socialpsykologiska termerna roll och rolltagande. Genom att använda dessa termer kan man bättre förstå de olika förhållningsregler som i samhället uppställts för både individer och grupper i olika situationer. Vi ser också att det hela tiden rör sig om ett samspel mellan å ena sidan individen och kollektivet och å andra sidan mellan samhället och dessa båda grupper.

Den interaktion som beskrivs i gengångarberättelserna har berörts vid ett par tidigare tillfällen.65) Avsikten är i detta sammanhang endast att kortfattat beskriva hur själva berättarsituationens interaktion skall kunna uppfattas och tolkas.

Berättaren av en sägen har en roll, ett rolltagande. Det är han som genom att berätta sägnen ger åhöraren upplysningar om hur viktigt det är att hålla de normer som utgör berättelsens kärna. Berättelsens funktion är bl a att ge åhöraren information om de gällande normer som på ett pedagogiskt skickligt sätt är inflätade i berättelsens form. Det är också han som förmedlar kunskap om hur man skall uppträda och agera om man råkar hamna i en supranormal situation. Berättarens roll är, som vi har sett,66) att ge folktron dess form. Åhörarens roll är att genom att lyssna påverka berättarens intensitet vid berättandet. Deras gemensamma roll är att tro på förekomsten av övernaturliga väsen och makter.

Som Honko67) påvisat kan gränserna mellan sägen och saga vara ytterst flytande. Man måste ta i beaktande att det förekommer rent individuella skillnader i inställningen till en berättelses trosvärde. En sägen kan hos en berättare eller åhörare tas på djupaste allvar, medan den däremot hos en annan berättare eller åhörare uppfattas som en intressant historia.

Vår undersökning visar klart och tydligt att sådana individuella skillnader i inställningen till en berättelses trosvärde förekommer hos både berättare och åhörare.[68] Vi kan i detta sammanhang hänvisa till Kurt Ranke[69] då han talar om "homo narrans". Vi kan inte helt utesluta att det kan finnas en viss sanning i de teser som förfäktas både av honom och hans forskarkollega, Lutz Röhrich.[70] I behovet av att "berätta" kan det finnas rester av trosföreställningar vars ursprungliga innebörd glömts bort eller sjunkit undan och övergått till att för en del individer bli enbart en "intressant historia". Det rör sig i sådana fall om ett upplösningsfenomen som visar att traditionen håller på att omvandlas eller är stadd i utdöende. Processen kan också få en motsatt utveckling: motiv som från början inte är annat än diktelement kan bli uppfattade som betydelsefulla realiteter.[71]

Som ovan sagts kan åhöraren av en sägen, om han senare skulle råka komma i en brydsam situation vid en supranormal upplevelse, tillämpa de kunskaper som han förvärvat sig i sin lyssnarroll. Denna kunskap ligger ofta latent, men den brukar i de allra flesta fall utlösas i pressade situationer. Jech har påvisat hur viktigt det är att analysera "das dialektische Verhältnis zwischen dem Erzähler und dem Zuhörerkreis, seiner Zusammensetzung und aktiven oder passiven Beteiligung an dem Erzählen."[72]

Som påpekats i föregående sammanhang[73] har kontextuella förfaranden inte kunnat göras med det material som vår undersökning bygger på; eftersom kontexten i det närmaste är obefintlig. Det oaktat har i en del fall[74] berättarens tro på det som han berättar kunnat kartläggas. Liknande problem har ingående behandlats av Pentikäinen.[75]

Vi har sett[76] att en sägen kan ha flera funktioner. Till detta anför Pentikäinen följande: "There are many ways of defining the function of a legend: one may confront it to collective belief tradition, one may also pay attention to the social roles of the bearers of tradition etc. Observations concerning the function can also be made on the basis of content. It is characteristic for example of the warning legend to tell first about the breaking of a norm, then about its supra-normal punishment (haunting) and finally of the punishment of the guilty person (in prison, by going mad, death etc.). The entertainment legend, on the other hand, resembles a suspense story that moves from a lurid description of a haunting to the telling of how someone skilfully explains the supra-normal event."[77]

När en färdig kollektiv tradition föreligger berättas också sägner som vittnesmål. I dessa sägner bekräftas och berikas denna tradition.[78] Som redan konstaterats i början av detta avsnitt[79] kan en sägen grundas på en upplevelse, ett memorat. Samma tankar återfinner vi hos Eskeröd i det han säger följande: "Det är inte heller till något hinder, att många sådana bevittnade sägner grundar sig på upplevelser, dvs som kan vara, vad von

Sydow benämner memorat. En gängse kollektiv tradition kan utan tvivel vid vissa tillfällen gripa och behärska enskilda individer på ett särskilt eftertryckligt sätt och sedan sekundärt leda till övernaturliga upplevelser i anslutning till den allmänvanliga traditionen."80)

Det har i det föregående omnämnts81) att de primära funktionerna i en sägen är att bevara de värden och normer som är stadfästa av samhället. Genom det som berättas i sägnen ges uttryck för den tro som ingår i den kollektiva traditionens föreställningsvärld. Förutom dessa primära funktioner kan sägnens funktion dessutom även vara att man genom den vill förklara, underhålla eller inpränta lärdomar hos de människor som tar del av det som berättas i den.

Vi har tidigare82) berört relationen mellan myten och övriga genrer, och vi anknyter här till vad Honko säger om detta förhållande. Han säger så här: "Lieber akzeptiert man die Entstehungsgeschichten, deren Skala von ernstgenommenen, mit eigentlichen Mythen verknüpften, fortführenden Erzählungen bis zu kurzen Ätiofikten mit humoristischer oder pädagogischer Funktion reichen kann, als eine eigene Kategorie. Diese Gattung hatte Wechselbeziehungen zu den Mythen, so wie auch viele andere Überlieferungsarten den Zauberspruch, das Gebet, die einzelnen Arten der epischen Dichtung usw."83)

Pentikäinen84) har bl a påpekat att vi måste inse den muntliga traditionens betydelse. På ett särskilt sätt poängterar han dess värde då han framhäver att "die mündliche Überlieferung (oral tradition) bildet das Gegenstück zur schriftlichen Tradition. Charakteristisch für die mündliche Überlieferung ist eine bestimmte Methode der Vermittlung: sie wird als Rede dem Hörer von Sprecher kommuniziert... Ein zweites Kennzeichen der Überlieferung ist ihr gemeinschaftlicher, sozialer Charakter."85) Betydelsen av den sociala kontrollen, kollektivtraditionen, formulerar han på följande sätt: "Von entscheidender Bedeutung im zusammenhang mit der Angleichung an die Überlieferung ist die durch die Gemeinschaft getroffene Auswahl, die als *sociale Kontrolle* bezeichnet werden kann. Der ausschlaggebende Masstab bei der sozialen Kontrolle ist die in der Gemeinschaft allgemein bekannte Überlieferung, die *Kollektivtradition*."86.

Analysen av genren sägner i vårt material leder fram till samma resultat som ovan framkommit. Vi kan tydligt se den sociala kontrollens inverkan på individen både när föreställningen uttrycks i en supranormal upplevelse och när den uttrycks i en episk utformning. I kollektivtraditionen bevaras så att säga betingelserna för ett godkännande av en supranormal upplevelse eller berättelse. I undersökningen visas att vissa tidsbetingade intressen kan inverka på detta godkännande. Nya, talrika upplevelser om de döda upptas av traditionen oftast under tiden före begravningen, i samband med denna eller strax efter densamma; enbart nyhetens lockelse kan stundom räcka till. I likhet med Honko[87] kan vi fatta detta förhållande så att de supranormala upplevelser som har ägt rum i den närmaste omgivningen och ligger nära i tiden normalt har en större förmåga att väcka intresse och övertyga än mera avlägsna upplevelser.

Vi har i början av detta avsnitt[88] diskuterat sägnens trosinnehåll och vi skall här kortfattat omnämna vad Dégh och Vázsonyi[89] har att säga om detta problem. I sin artikel[90] ifrågasätter de hittills gällande och godtagna sägendefinitioner. Enligt deras mening finns det anledning att ifrågasätta sägnens sanningsvärde och tron hos de personer som uppbär sägentraditionen i fråga. Som stöd för sin tes anför de bl a detta påstående: "Mellan de båda ytterligheterna villkorslös tro och fullständig förnekelse kan det förekomma ett brett register av tillfälliga personliga uppfattningar. Berättaren eller hans åhörare kan ofta inleda eller avsluta berättandet av en sägen med en diskussion - som sällan leder till full enighet - om dess sanningsvärde."[91] De framhåller ytterligare att en allmän kännedom om traditionen är en nödvändig förutsättning för sägnen. De menar att det inte kan skapas några sägner i ett lokalsamhälle, om där inte finns en gemensam grundval som vidmakthåller dem. Det är i interaktionen mellan ett samhälles medlemmar som sägnerna får liv, och det är karaktären i varje berättarsammankomst som avgör om det som berättas i sägnerna skall komma att inverka på den rådande trons beskaffenhet. Den tro som är rådande vid det tillfälle då sägnen berättas är alltid resultatet av en växelverkan mellan å ena sidan det gemensamma trossystemet, som har ärvts genom traditionen och sanktionerats genom inkulturation, och å andra sidan de närvarande individernas personliga tro.[92]

Deras kritik kan i viss mån anses berättigad, särskilt om man betänker att de tagit i beaktande den avsaknad av kontext som ofta är vanlig i förefintliga sägensamlingar. Deras slutsatser att berättaren inte kan veta något om sanningshalten i sägnen leder fram till tesen att ofullständigt upptecknade texter och fullständigt upptecknade sådana måste ge olika resultat. Genom att göra en sådan jämförelse menar de sig kunna fastställa att sägenbärarna inte alltid har en bergfast tro på det som de berättar, och att därför frågan om en objektiv sanning inte är någon betydelsefull beståndsdel i definitionen av genren.[93] Man kan inte undvika att ha vissa kritiska synpunkter på det som ovan anförts. Dégh och Vázsonyi har rätt när de påpekar att förefintliga samlingar oftast helt saknar eller har en otillfredsställande kontext och att man, om man jämför fullständigt och ofullständigt upptecknade sägner, måste komma fram till olikartade resultat. Ett sådant resultat innebär dock inte att man för den skull måste förringa och underskatta betydelsen av sägnernas "objektiva sanning", utan man måste räkna med att denna "sanning" utgör en viktig beståndsdel vid en genrebestämning. Om hänsyn tas till det som jag ovan framfört, kan vi slå fast att det inte går att komma ifrån det faktum att trossägnens värde för folktron är oerhört väsentlig och att dess trosinnehåll trots allt kan överensstämma med en orts memorat och folktro. Vi vet också att den sekundära bearbetningen av sägenmaterialet aldrig kan undvikas.

Enligt min mening är det naturligtvis av betydelse om vi kan faststlå traditionsbärarens trosinställning, men som Honko94) påvisat går det många gånger inte att få någon riktigt klar bild av hur det förhåller sig med denna sak. Det som för en berättare eller åhörare tas på fullaste allvar, betraktas av en annan berättare eller åhörare som enbart en intressant historia.

I sägner med underhållningsmotiv uppvisas innehållsmässigt sett en benägenhet att glida över i vissa överdrivna, dramatiska och stundom skrattretande situationer. I sägner av detta slag visas inte upp den renodlade komik som man finner i skämtsagor och anekdoter utan i dem har bevarats ett samband med en mera seriös folktro.95) Som tidigare omtalats96) ser vi att bakom de många gånger groteska överdrifterna ligger skräcken ofta på lur. Vi kan i detta sammanhang i likhet med Röhrich säga att sådana sägner inte enbart är berättelser om övernaturliga händelser, "sondern meist schon der Versuch der Deutung und Bewältigung. Dämonologische Sagen sind Bestrebungen des Menschen, seine Ängste zu bewältigen."97)

Vi har i det föregående98) konstaterat att vi i sägner av detta slag finner en närhet till sagan. Det trosvärde som en sådan sägen representerar är svagare än det trosvärde som trossägnen ger uttryck för, men man kan här i likhet med von Sydow99) i viss grad tala om ett slags kristalliserad folktro. Närheten till sagan, som ovan omnämnts, påvisas av bl a von Sydow, som uttrycker denna närhet så här: "och även sedan den till grund för sägnen liggande tron förlorat sin makt, kan vittnessägnen100) genom sitt intressanta innehåll leva kvar såsom eller utbildas till saga. Detta sker även, då en vittnessägen sprides utanför det område, där dess grundläggande föreställningar hör hemma."101) Det är en intressant iakttagelse och vi har i vår egen undersökning kunnat finna att von Sydows teser, med vissa reservationer,102) ännu kan anses aktuella i nutida forskning. Vi får dock inte betona denna utveckling för mycket så att en med tro omfattad sägen med underhållningsmotiv övergår till att bli en med icke-tro omfattad saga.

Den tes som von Sydow här framför att det är vittnessägnen (eller fabulatet)103) som ger tron en standardtyp att samla sig kring och att den därför är av stor betydelse äger giltighet än idag. Genom den klarhet och åskådlighet som en sådan sägen visar, kan det utan tvivel sägas att den har bidragit till att hålla vid liv föreställningar som annars för länge sedan skulle ha trängts undan. Den har kunnat stanna kvar i traditionen därför att den diktats till vittne om dess sanning.104)

I vår undersökning kommer vi fram till den slutsatsen att det är i just denna kategori av sägner, dvs den kategori som vi valt att kalla sägner med underhållningsmotiv, som mytiska och religiösa föreställningar på ett särskilt sätt sammanblandas.

Arbman är också inne på liknande tankegångar och beskriver detta möte på följande sätt: "What we must bear in mind is that the world of faith, to which the myth so essentially belongs, has for the myth-creating man himself the same obvious and undisputed reality as has the visible world in which he has his being; and, further, that those circumstances, events, and episodes which it narrates, are, to a very great extent at least, true expressions of what he actually thinks and believes in these matters."105) Som ovan framgått uppvisas i vår egen undersökning samma företeelser.

Det har i andra sammanhang106) kunnat konstateras att det finns all anledning att hålla före att vi i gengångartron finner äkta tro, fastän denna tro på olika sätt anpassats och inlemmats i traditionen. En berättelse kan överleva flera generationer. På grund härav tenderar dess trosvärde att försvagas.

Till sägner med underhållningsmotiv räknas, som vi ovan har sett,107) tilldiktade och mera fabulerande berättelser. Arbman beskriver detta förhållande så här: "The myth arises from the poetically creative or fabulizing imagination, taking its material solely, or in the main, from the supernatural world, the realm of faith."108) Han betonar att myten, då den närmar sig sagans funktion, som är att roa och underhålla samt att vidmakthålla nöjet i det sociala umgänget människor emellan, det oaktat, en gång till stor del har omfattats med tro.109) Som vi har sett i det föregående110) är upplevelse utan tro inte möjlig. Arbman har valt att formulera denna sak på detta sätt: "The miracle can thus be understood only from the religious or religio-magical belief in power. Where there is belief in supernatural wills or forces, there also shall we find the miracle."111) Liknande åsikter formulerar Ehnmark på detta sätt: "Popular belief, on the other hand, whether handed down by oral and literary tradition or traceable in the customs and usages of a people, usually consists, at least to a great extent, of traditional ideas which have largely been influenced and coloured by mythical notions."112)

Av liknande uppfattning är Hultkrantz. Han låter den komma till uttryck genom att bl a säga följande: "myten och trossägnen är båda föremål för religiös tro, sagan kan innesluta religiösa motiv."113) Han påvisar också att vissa sagor, som innehåller motiv som också uppenbaras i trosutsagor, har ett religiöst värde.114) I ett annat arbete115) behandlar han ingående förhållandet mellan myt och sägen och konstaterar att det finns en relation mellan dessa båda genrer. Om detta förhållande säger han här bl a följande: "On the assumption that practically all Orpheus traditions have given expression to prevailing eschatological conceptions, i.e. have been regarded as authoritative and true, it is possible to determine more precisely their distribution between the two narrative categories relevant in this connection, the myth and the legend."116) Enligt hans förmenande måste huvuddelen av Orfeustraditionen betraktas som en beskrivning av händelser som en gång skedde på det mänskliga planet, medan en mindre del av dem har anknytning till det supranormala planet och på så sätt närmar sig myten.117) Han anser att Orfeustraditionen i stort sett uppfattas som sann och att man har trott på innehållet i berättelsen. Naturligtvis har en del undantag funnits och om dessa undantag har han följande att anföra: " 'Belief' is here to be understood relatively. Not everyone has believed in it, at all events not strangers and agnostics."118)

I en artikel119) framhåller han att bland religiösa berättelser så är i första hand myten och därefter sägnen de genrer som bäst har integrerats i kulturen. Detta förhållande beror på att man i sägnen ger uttryck för en djupare religiös övertygelse än vad man gör i andra religiösa berättelser - med undantag för myten.

En annan forskare som också sysslat med liknande undersökningar i berättelser om döda människor som återvänt från dödsriket eller från någon annan form av hinsidestillvaro är Thompson. Han söker ge en förklaring till detta förhållande genom att bl a yttra följande: "The very close relation of doctrines concerning future life and the next world to the whole religious belief and activity of people has profoundly affected this entire group of traditions. The pattern of organized Christian doctrine has worked for a thousand years or more to modify, and sometimes entirely to displace older concepts once universally accepted."120) Han fortsätter sitt resonemang med att ytterligare påpeka: "but the poems and tales of Europe, both literary and popular, do contain many motifs dealing with the return of the dead, and seem to indicate a much richer tradition in former times."121)

Som ovan omnämnts122) berör Ehnmark liknande problem. Han framhåller bl a att "the real purpose of the myth is something else, to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events."123) Det som ovan sagts äger, som vi kommer att se, giltighet ännu i dagens forskning, och vi har i de olika gengångarföreställningarna124) funnit belägg för att det förhåller sig på detta sätt.

Använder man termen underhållningssägen så är det viktigt att man låter den få en rätt vid innebörd. Till denna kategori av sägner räknas också de sägner som blivit spridda tack vare en dramatisk intrig, en överraskande slutpoäng eller hjältens fyndighet i en kritisk situation. De har inte diktats för att exemplifiera något slags folktro eller för att förmedla nyttigt vetande. I vissa fall har deras integrering i en regional sägentradition medfört att de kombinerats med olika trosföreställningar, men den centrala egenskapen hos varje sådan sägen är att den är en "god historia".125)

Det som här berörts bestyrker min tes att termen sägen med underhållningsmotiv är ett mer adekvat uttryck för sägner som tillhör ovan nämnda sägenkategori.126) Enligt min mening kan man om sådana sägner säga att de utgör en kombination av egenskaperna att bevara en seriös folktro och att vara en "god historia".

Av det som ovan sagts kan den slutsatsen dras att vi i sägner av detta slag finner en anknytning till sagan.127) Mytiska och religiösa föreställningar förenas på ett särskilt sätt i denna kategori av berättelser. De utgör ett funktionellt alternativ till varandra.

Summerar vi de olika synpunkter som här har framförts kommer vi fram till att vi i den undersökning som ligger till grund för denna avhandling i princip uppnår likartade resultat. Som vi har sett128) visas i korpusanalysen tydligt att de teser som framhävts av olika forskare, och som de genom olika resonemang ansett sig kunna belägga väl, överensstämmer med de tankegångar som vår egen undersökning bygger på. Vi ser att man, när man velat bestyrka en berättelse eller en utsaga, ofta hänvisat till traditionen. Detta förfarande möter vi i samtliga genrer. Vi ser att det som vi redan belagt i inledningsavsnittet i genren sägner, klart och tydligt även i fortsättningen visar att det är just dessa drag som ger sägnen liv. Vi förstår härigenom den betydelse som interaktionen har för de olika berättelserna i både traditionellt och personligt avseende.

Vi skall nu exemplifiera några sägner i vilka vi möter de grundmotiv129) som omnämnts i tidigare sammanhang.

1. "Kari i Äskebo och Dahlqvist kom överens om att den som dog först skulle uppenbara hur det var med uppståndelsen. Dahlqvist förnekade denna. Han hängde sig - gick igen i Äskebo. När Kari stod och bakade var D. där. D:s son och supbroder Emil var i ladugården och hörde D. säga 'Uppståndelse! Uppståndelse!'"
   Luf 2618:5. Småland. Grimstorp.

Som ett komplement till denna lokalsägen citeras här en variant av den.

2. "Kari i Äskebo och Dahlqvist diskuterade uppståndelsen om denna fanns

eller ej. Dahlqvist hängde sig sedan & visade sig för Kari och meddelade att uppståndelse fanns."
Luf 2614:2. Småland. Almesåkra.

ANALYS:

Innehållet i dessa båda lokalsägner överensstämmer med ett välkänt vandringsmotiv,130) nämligen motivet om de två vännerna som gjorde upp om att den av dem som först dog skulle komma igen och tala om hur han hade det.

Sägnen finns belagd flera gånger under tidernas lopp. Det kan här vara fråga om det fenomen som brukar kallas polygenes.131) Vi ser att de båda sägnerna är korta och nästan har memoratets utformning. Inga episka utläggningar förekommer. Vi får tolka det så att avsikten med det som berättas är att bekräfta tron bakom föreställningen i fråga, nämligen tron att de döda, på grund av den supranormala kraft de är i besittning av, kan gå igen. Denna föreställning får en särskild giltighet om den döde under sin livstid avgivit ett löfte att komma igen. Enligt folktron måste han då återkomma för att uppfylla det givna löftet. Han blir annars en normöverträdare som inte kan finna ro. Genom sin uppenbarelse bekräftar han att det finns någon form av liv bortom döden.

I tankegångar av detta slag möter vi kristnade föreställningar. För det första ansågs det som ett allvarligt brott mot den kristna tron att betvivla och förneka uppståndelsen, och för det andra ansågs det, som vi har sett,132) dessutom som ett brott mot Gud att ta sitt liv. Man borde enligt gällande praxis inte heller avge sådana löften som att man skulle visa sig efter döden. Att uttala sig på ett sådant sätt var en överträdelse av en judiskkristen norm.133) Ett sådant normbrott renderade normbrytaren att som straff och androm till varnagel uppfylla sitt givna löfte. Det var en svår synd att betvivla uppståndelsen och normöverträdaren löpte risken att gå miste om sin salighet.

Vi måste nog utgå ifrån att ett intressemotiv föreligger i denna sägen. Även om vi inte här har den direkta upplevelsen att bygga på, måste vi, som redan påpekats,134) utgå ifrån att berättelsens funktioner är desamma som de skulle ha varit i memoratets eller trosutsagans form, dvs de består av en pedagogisk funktion med varningsfunktionen uppfattad som en förlängning av den pedagogiska funktionen. Genom att vi kan belägga dessa funktioner, måste vi anse att trovärdigheten i det som berättelsen handlar om bestyrks på samma gång som de olika trosföreställningar som ingår som beståndsdelar i denna berättelse bekräftas. Berättelsens funktion blir, trots de yttre likheterna med exempelvis memoratets funktion, dock av en annan dimension. Denna skillnad kan lämpligen uttryckas på så sätt att det som i memoratets form skulle ha benämnts "mysterium tremendum" eller "mysterium fascinosum", i sägnens form ligger mera oåtkomligt. Som påpekats i det föregående[135) har vi inte haft samma möjlighet att ta reda på den psykologiska förutsättningen för sägnen som vi har haft när det gäller memoratet.

Ovanstående förhållanden utesluter på inga villkor "das ganz Andere" i sägnens form. Tvärtom har vi i det föregående[136) fått tydliga bevis på att gengångaren både fysiologiskt och psykologiskt företräder och manifesterar "das ganz Andere". Vi kan utläsa detta förhållande i samtliga genrer.

Som ovan framhållits[137) kan vi i de ovan citerade sägnerna se att de funktioner som vi återfinner i dem tillsammans stärker den kollektiva traditionen. I detta fall är det etablerade kristna värderingar som man värnar om. Som Liungman[138) påpekat överensstämmer en sådan tro som den som vi finner att de citerade sägnerna ger vittnesbörd om med gammal folktro.

Vi skall i sägnens form ge ett par exempel på tron att en kvinna som dog oförlöst skulle föda sitt barn i graven när den rätta tidpunkten för förlossningen var kommen.

3. "Maja Olsson i Jordfall (dotter till Jens i Kålvik, Bokenäs) var en förmögen bondhustru och gift i flera år innan hon fick något barn och dog 1857 i barnsäng, utan att ha blivit förlöst. Hon blef begrafven som vanligt, men började genast att 'gå igen'. Så fort solen gått ned sågo de henne gå mellan kyrkogården och hemmet. En klok gammal gumma förklarade då att det ej var underligt att hon ej fick ro i grafven, då ej pigslamsene haft vett att lägga en sax brevid henne (för att klippa av navelsträngen med). En tid därefter berättade samma gumma, att nu går hon ej igän (igen) längre, ty nu ha de ställt om & fått stucket ned en sax till henne."
VFF 1588:3. Bohuslän. Bokenäs. Uppt. Olga Ringqvist. Berättare: Enkan Johanna Enberg f. 1871.

4. "I S. Rörum dog en kvinna, vilkens man var mycket hård och bestämd. Allt var i ordning till barnet och hela dess klädsel skulle skickas med i kistan, liksom likvattnet. Mannen, Måns, lade bara ner flaskan och behöll det övriga (tyget och svepedoningen). Om kvällen öppnades dörren utan att någon syntes och alla blev förskräckta. Tre veckor därefter kom något till Måns över honom i hans säng och pustade: 'Stig upp, Måns!' Vålnaden gick omkring och samlade ihop sitt tyg. Så fick hon det och måste tyst gå till grinden på kyrkogården.[139) 'Detta skulle du visst', sa den döda, 'så hade jag inte kommit hit i kväll, men nu kan du flyga hem som en gås'. Så tog hon byltet och försvann men han flög hem som en gås och blev efter den dagen tokig."
Luf 1935:17. Skåne. Fågeltofta. Uppt. 1928.

ANALYS:

Motivet i de båda sägnerna är ett ofta förekommande vandringsmotiv.[140) Vi har anledning att i sägner med detta motiv anta att intressemotiv av flera olika skäl föreligger. Vi har kunnat konstatera[141) att denna föreställning finns belagd långt tillbaka och har fortlevat i traditionen ända in i vår egen tid.

Vi har i det föregående[142) sett att flera forskare är av den åsikten att tanken på ett dödsrike har utvecklats i samband med begravningssederna. En canon daterad 1153 eller 1164 i norska kyrkolagar pekar på att den oförlösta kvinnan inte tidigare begravts på kyrkogården. Med tanke på det som ovan sagts kan det synas tämligen självklart hur föreställningen om graven som ett i underjorden beläget dödsrike har kunnat uppstå. Det var i detta dödsrike som kvinnan, när tiden för hennes nedkomst var inne, födde sitt barn. Jämsides med denna föreställning finner vi att man samtidigt föreställt sig att kvinnan ibland steg upp ur graven och gick hem för att föda barnet eller att hon födde det i närheten av graven.143) Oftast förklarades den sistnämnda föreställningen så att kvinnan i graven saknade de förnödenheter som hon behövde vid förlossningen och därför var tvungen att återvända från graven för att erhålla de saknade föremålen.

I de citerade sägnerna är orsaken till genfärden att man i kistan hos den döda inte lagt ned en fullgod utrustning.

I det första exemplet ser vi hur en klok gumma, som besitter den kunskap som här behövs för att råda bot på den supranormala situationen, lyckas lösa problemet på ett tillfredsställande sätt. Hon känner till de rituella beteenden som måste användas för att göra slut på gengångeriet. När man följer hennes råd och gör det som måste göras upphör också gengångarens verksamhet.144)

Samma förhållande möter vi i det andra exemplet, med den skillnaden att det här är den döda kvinnan själv som tar det som hon inte fått med sig i kistan. I denna sägen finner vi exempel på mantiska inslag i form av det magiska tretalet och att man vid vissa tillfällen måste iaktta tystnad.145) I slutet av denna sägen möter vi ett underhållningsmotiv, i vilket vi kan se närheten till sagan.146)

Som vi har sett147) står trossägnen nära både underhållningssägnen och vandringssägnen. Underhållningsmotivet i den citerade sägnen kan ha tilldiktats senare.

Även i sagans form möter vi det magiska tre-talet148) och som Röhrich149) framhåller så har även varje saga en viss förankring i verkligheten.

Återgår vi till den sist citerade sägnen ser vi att mannen i fråga medvetet har förbrutit sig mot en given norm: han har underlåtit att ge sin oförlösta hustru en fullgod utrustning med sig i kistan. På grund av hans normbrott får den döda hustrun ingen ro i graven: hon kommer hem för att få med sig de föremål som mannen underlåtit att lägga till henne i kistan. Att överträda en norm brukar straffa sig, och vi ser här ett tydligt exempel på att gengångaren har demoniserats. Hon tar hämnd på mannen, som, enligt sägnen, blir "tokig" efter sin supranormala upplevelse. Vi finner hos gengångaren både bestraffarens och hämnarens roll.150) Gengångaren har här också fått vissa drag som annars brukar förknippas med maraföreställningen:151) det var "något" som kom över mannen i hans säng. Vi ser att det är först i slutet av sägnen som underhållningsmotivet kommer in. Det är svårt att avgöra om detta motiv tillagts för att göra berättelsen till en "god historia", eller om avsikten med den fantastiska upplösningen enbart varit att hos åhöraren av sägnen i fråga inpränta vådan av att bryta mot en sanktionerad norm på det sätt som mannen i berättelsen gjorde. En kombination av båda avsikterna är tänkbar.152)

Det intressanta i denna sägen är emellertid att det inte är den levande som spelar huvudrollen och står för den spännande upplösningen utan det är den döda. Mannen är endast en bifigur, som, förutom sin begångna normöverträdelse, inte gör någonting annat än att han, förmodligen tvingad härtill av sin döda hustru, måste följa henne till kyrkogården där han får sitt straff utmätt av henne. Följden av detta supranormala möte blir att mannen, enligt berättelsen, sedermera "blev tokig".153)

Ett annat ofta förekommande vandringsmotiv är motivet om den döda modern som går igen för att se om sina barn.154)

5. "I Tirserum va dä en bonne som blev änkling, då de va e hustru, som tog barnet, som di hade fått. Men mora, ho kom e natt å knacka på fönstret hos karen [karlen]. Då ropade karen hennes namn å 'Va vill du?' - 'Ja vill bara, att du ska ta hem vårat barn!' - 'Dä ska ja göra i morron, å då hoppas ja du får ro!' - 'Jo dä skulle ho få.' Åkaren tog hem barnet å sen hördes ho alldri mera å."
Luf 1579:23-25. Östergötland. Kisa. Berättare: Gumman Lovisa.

ANALYS:

Knappheten i den citerade texten beror sannolikt på att innehållet är ett referat av en sägen.155) Det är heller inte uteslutet att det kan vara ett referat av ett memorat.156) Vi kan urskilja en tydlig intressedominans och det är möjligt att göra vissa psykologiska tolkningar av berättelsens innehåll. Auditionen kopplas ihop med det som hänt, det som måste ligga i fokus för intresset: hustruns död och bortlämnandet av barnet. Mannens latenta kunskap utlöses vid mötet med den döda hustrun, och han handlar som han enligt kollektivtraditionen skall handla. Han tilltalar den döda och får då veta hennes önskemål. När detta uppfyllts, upphör hennes besök.

En dialog utspinner sig parterna emellan och, som vi har konstaterat,157) möter vi här det som är typiskt för sägnen: det är mannen som har huvudrollen, och det är han som löser problemet genom att avge ett löfte som han sedan uppfyller. Han är den som genom att uppfylla det givna löftet befriar sin döda hustru från orsaken till att hon går igen och därmed hjälper henne så att hon får ro i sin grav. Vi ser i detta exempel hur nära varandra genrerna memorat och sägen kan löpa.158)

Sägnens primära funktion är av pedagogisk art: genom sägnens innehåll lärs ut vad en människa skall göra i en situation som denna. På samma gång kan en varningsfunktion anas: om mannen skulle ha handlat fel, dvs om han inte handlat så som det föreskrivits i ritualen, så hade följden av det supranormala mötet kunnat bli en annan.159) Här var den döda ofarlig. Hon ville bara få sin önskan uppfylld, men om hon inte fått som hon velat, kunde ett felaktigt handlande från den levandes sida fått farliga konsekvenser för dennes vidkommande eller för hans omgivning. Vi har sett160) att gengångaren alltid representerar "das ganz Andere", oavsett farlighet eller ofarlighet.

Vi har sett161) att man genom att sörja den döde för mycket kan oroa honom och härigenom hindra att han får ro i sin grav. I nedanstående sägen exemplifieras detta tema.

6. "Hemmansägaren Nils Edberg, Ås, Edsele, hade en piga, som då hon en vinternatt varit på bal och kom hem på morgonsidan gick och lade sig i ett oeldat rum. Hon fick lunginflammation och dog. Edberg, som var djupt religiös sörjde mycket däröver. En natt strax före begravningen så fick han se henne komma ut ifrån kammaren och gå tvärs över golvet, fram till sängen där han låg i köket. Där blev hon stående en sekund innan hon försvann. Detta upprepades tidt {tätt] och ofta. Han såg henne många gånger. En kväll tog han och band igen dörren med ett strumpeband,men hon kom ändå. Då tog han mod till sig och frågade vad hon ville. Hon svarade då: Att han ej skulle sörja hänne [henne], ty hon hade det bra. Därefter försvann hon och visade sig ej mer. Edberg var som sagt religiös och fullt trovärdig. Han dog för en tio år sedan." EU. 6594. S&M. 7. Ångermanland. Edsele. Uppt. av Edv. Andersson. Helgum. Berättare: Bernhard Molander. Gideåberg. Edsele. f. 1877.

ANALYS:

Denna sägen påminner så mycket om ett memorat att jag utan tvekan, om jag ur originalet bara kunnat få fram att Edberg personligen berättat ifrågavarande händelse för någon eller några, skulle ha klassat berättelsen som memorat.

I tidigare sammanhang162) har vi konstaterat att samma sägen- eller memoratinnehåll kan ha uppstått på flera håll oberoende av varandra. Detta har kunnat ske därför att den gemensamma bakomliggande tron (oftast förmedlad och bevarad i en trosutsaga) har funnits. Vi har skäl att förmoda att det förhåller sig på detta sätt beträffande denna sägen. Vi kan eventuellt räkna med att det här faktiskt kan röra sig om ett referat av i första hand ett memorat.163) Det kan naturligtvis också vara ett referat av en sägen, men med tanke på att det i denna berättelse är själva den supranormala upplevelsen som står i fokus och att dessutom personen var känd och nyss levat, har vi goda möjligheter att göra en analys av de psykologiska förutsättningarna för en sådan upplevelse. Med tanke på det som ovan framhållits, är sannolikt det första alternativet det mest troliga.

Intressedominans föreligger tveklöst. Vi har kunnat fastställa det psykiska tillståndet hos den som haft upplevelsen i fråga. Berättelsen innehåller, förutom traditionella mönster och föreskrifter som är typiska för både memorat och sägner - exempelvis sådana allmänt gällande motiv som att den levande måste tilltala den döde - han kunde annars inte säga något - hans budskap och hans därefter upphörande genfärd, också de drag som är utmärkande för ett memorat: upplevelsens korta varaktighet samt det hastiga försvinnandet. Huvudmotivet i sägnen är att det var den tröstlösa sorgen som störde den dödas ro. Sägnens primära funktion är tydlig: den är av pedagogisk art med en varningsfunktion som en slags förlängning av den pedagogiska - det är fel att sörja en död för mycket. Gör man det; kan man mot sin vilja förorsaka hans "platslöshet".

Trovärdigheten i den ovan citerade texten framhävs på ett karakteristiskt sätt. Berättaren hänvisar till religiositeten hos den person som haft det supranormala mötet med den döda kvinnan. Hans religiositet får tjäna som ett slags "sanningskriterium".164)

Vi skall nu ge ett par exempel på föreställningen om de i förväg döda, de bråddöda.

I det första exemplet möter vi motivet om det hastiga, oförberedda dödsfallet; den som möter den döde vet inte om vad som har hänt - att han är död.165) I det andra exemplet möter vi motivet om den drunknade som på ett mycket påtagligt sätt uppenbarar sig efter sin bråddöd.166) Det förefaller som om de båda anförda exemplen är referat av sägner.167)

7. "Det var en man i Fröslöv som hette Wallin som var fjärdingsman. Han hittades död i ett dike i Fröslövsby. Hans dotter var på ngt mejeri långt därifrån och samma morgon de hitta (hittade) honom såg hon honom på mejeriet. Hur kan det vara att far är här så tilia , [tidigt] sa hon till honom."
Luf 11735:46-47. Skåne. Löderup. Berättare: Per Nilsson f. 1848.

ANALYS:

Denna sägen påminner om ett memorat både till form och innehåll. Det kan eventuellt också vara ett memorat som övergått till att bli en sägen eller så är det helt enkelt ett referat av ett memorat. Den växelverkan mellan genrerna som tidigare påpekats168) kan här ha ägt rum.

Supranormala möten av detta slag kan, som vi har sett,169) uppfattas som en spontan varselvision, en vakenhallucination. Den döende har "makt" och kan uppenbara sig i dödsögonblicket. Oftast står den person som får en sådan vakenhallucination i en nära personlig relation till den människa som det gäller. Rent hypotetiskt är en sådan tolkning här tänkbar och sannolikt den som är mest adekvat vid fenomen av detta slag.

Att omkomma på ett sådant sätt har, som vi har sett,170) uppfattats som en anomali. Genom att dö en bråddöd har man så att säga gått händelserna i förväg. De som dött på detta sätt har varit särskilt fruktade. På grund av sin för tidiga död har de ju enligt ödestron på ett särskilt sätt varit predestinerade för genfärd.

8. "Som barn hade hon hört talas om en man från Grimnäs, som hade drunknat på vintern. Denne visade sig sedan i flera stugor, han kom in med våta kläder och skakade på sig så isen rasslade och föll ur kläderna på honom. Och sedan försvann han."
LÖ nr 1212:89. Jämtland. Revsund. Grimnäs sn. Uppt. av Björkqvist-Nodermann 1962 efter Ida Selina Eriksson f. 1875 i Bygget, Bräcke.

ANALYS:

Den ovan citerade berättelsen är en variant av en sägentyp i vilken den drunknade uppenbarar sig.171) Temat i denna variant är ungefär detsamma som i övriga sägner om drunknade. Den döde uppenbarar sig och man kan av hans utseende avläsa på vilket sätt han omkommit, dvs att han har drunknat.

Den drunknade i vårt exempel hade omkommit på vintern. Som en logisk följd härav fanns det isbitar i hans kläder. När han skakade på sina våta kläder föll isen rasslande ur dessa. De våta kläderna är kriteriet på själva dödssättet. Faller en människa i sjön och drunknar blir hennes kläder våta. Som en följd härav visar hon sig alltid iklädd dessa kläder när hon "går igen".172)

Den som drunknat ansågs predestinerad för genfärd. Gengångarens drastiska uppträdande kan här sägas bestyrka hans roll av på samma gång moralist, straffad och botgörare. Som moralist framträder han för att varna de efterlevande så att de om möjligt själva skall undgå att dö bråddöden. Rollen som straffad måste han ikläda sig därför att hans död kanske skett på grund av övermod eller bristande omdöme och inte enbart av våda. Botgörarrollen kan ses som en utvidgning av rollen som straffad, dvs hans botgöringstid varar till den "rätta" dödsstunden infallit. Först då är hans straff avtjänat och hans "brott" sonat. I ett sådant synsätt möter vi ödestron i dess kristnade version.

Vi har i det föregående173) sett att han på en och samma gång kan utöva flera roller. Enbart hans uppträdande kan ses som en aspekt av hans roll som "förgörare." Den numinösa dimensionen ligger i själva manifestationen av gengångaren. Ett möte med honom kan förorsaka både sjukdom och död.

Vi skall nu ge ett exempel på en variant av sägentypen med motivet om de två vännerna som gjorde upp om att den av dem som först dog skulle komma igen och tala om hur han hade det om det var honom möjligt.174)

9. "Det var en präst i Hjälmseryd, som sa till en god vän: 'En gång när jag är död ska du få se mig.' Och det gick så. En kväll såg han honom springa över kyrkogården, och han var klädd alldeles som vanligt, men

han sa inget utan försvann. Men sitt löfte det uppfyllde han."
Luf 3079. Småland. Hjälmseryd. Uppt. 1931. Uppt. Olle Levander. Martin Larsson. Berättare: Josefina Pettersson f. 1861 i Hjälmseryd.

ANALYS:

Det är sannolikt att även detta exempel är ett referat[175)] av en sägen. Det summariska innehållet i texten är kriteriet på att det troligen förhåller sig på det sättet.

Det ligger nära till hands att här tala om intressemotiv. Sägnens huvudperson måste förmodligen ha haft det mellan sig själv och den döde vännen givna löftet i åtanke då händelsen i fråga blev aktuell, dvs då vännen var död.

Kriteriet på det supranormala, det hastiga försvinnandet, gör att vi i denna berättelse inte helt kan utesluta att det kan vara ett referat[176)] av ett memorat. Berättelsens form liknar ett sådant, och det finns skäl som talar för att vi här kan ha att göra med ett reducerat memorat.[177)]

Den döde var igenkänd. Av det skälet kan det därför vara svårt att med säkerhet kunna sluta sig till att huvudpersonens supranormala "syn" befann sig på numenstadiet,[178)] även om en sådan tolkning i och för sig kan vara tänkbar.

Vi kan med säkerhet inte avgöra om den version som ges i berättelsen hörde till den ursprungliga huvudpersonens berättelse eller om den tillkommit senare. Vi kan enbart konstatera att innehållet i den citerade sägnen är en variant på ett välkänt vandringsmotiv.

Vi skall nu ge ett exempel på en variant av ett sägenmotiv, som vi i början av detta avsnitt omnämnt,[179)] nämligen motivet med "den försumliga barnmorskan".

I den uppteckning av denna sydsvenska lokalsägen, som vi valt att citera, ingår som en inledning följande lilla introduktion: "Nämnde Harald var trollkunnig, läste i sin farbrors svartkonstbok, ärvde den och uppträdde även som läkare. Haralds i Långsjömåla. Trollkunnig släkt."

Som omnämnts i tidigare sammanhang[180)] saknas nästan helt kunskap om kontexten i vårt material. Vi ser dock i denna inledning exempel på ett av de få fall där några upplysningar om de personer som berättelsen handlar om har lämnats av berättaren eller upptecknaren. Det är intressanta upplysningar som vi här får.

I introduktionen omtalas att den "trollkunnige" ärvt en svartkonstbok. Det var ur den han hämtade sin kunskap; i den fanns de olika trollformler som ägaren använde sig av allt efter behov. Som Bengt af Klintberg[181)] påpekat var det de korta, naiva, åskådliga signelserna, som diktades av munkar i klostren runt om i Europa, som kom att få den största betydelse för den följande folkliga formeltraditionen. Han framhåller att det var munkar som efter reformationen gick ut i bygderna som läkare och förde med sig sina signelser och besvärjelser. Folktrons "kloka" och "synska" människor hade alltså vissa "grundkunskaper" från dessa munkar. Denna kunskap upptogs av kommande generationer av kloka gubbar och gummor och kom på så sätt att assimileras med folktron. Vi kan i företeelser av detta slag med rätta tala om "gesunkenes Kulturgut".

De som ägde en svartkonstbok betraktades med en respekt som ofta slog över i fruktan. Den klokes sociala anseende stod i allmänhet inte särdeles högt. Den respekt som man visade honom hade sin grund i fruktan. De klokas förråd av trollformler gick ofta i arv från föräldrar till barn.182) Svartkonstboken har i folktron fått egenskaper som är rent otroliga. Man trodde att dess innehåll härstammade från Salomo eller Moses. Enligt en spridd uppfattning skulle det, förutom de gängse bibliska Moseböckerna, finnas en sjätte och en sjunde Mosebok där allt hemligt vetande fanns samlat.183) Som framgår av introduktionen till det citerade exemplet är det i den yngre folktraditionen främst de kloka gubbarna och käringarna, vilka oftast agerade som landsbygdens läkare, som hade tillgång till en svartkonstbok.184)

10. "En tid var Harald bosatt i Kyrkhult hos en dotter. En kvinna dog i barnsäng genom barnmorskans slarv. Gick igen varje natt och plågade henne som mara. Barnmorskan vände sig till Harald & han lovade hjälpa henne om hon gjorde som han sade & bad om förlåtelse. Så gick de till kyrkogården & Harald väckte upp den döda. Men sinnet rann på barnmorskan & hon utbrast: 'Jaså, det är du ditt lea liv som plågat mig så' & spottade henne i ansiktet. Då rusade kvinnan på henne och rev ihjäl henne. Harald kunde ej läsa ner henne utan prosten Rönnbäck måste tillkallas. Han innehade ju som präst ännu starkare krafter & han läste ner henne & ålade Harald att flytta från socknen & aldrig komma inom dess gränser mer."
Luf 5253:10. Småland. Härlunda. Uppt. 1932 av Bengt Hugo. Berättare: Ola Åkesson.

ANALYS:

Vi kan i detta sammanhang hänvisa till den analys av ifrågavarande sägen som gjorts i ett föregående avsnitt.185)

I den ovan citerade versionen ser vi hur gengångarens numinositet manifesteras på ett handgripligt sätt och resulterar i barnmorskans död. På grund av den senares ytterligare normöverträdelse blir gengångaren farlig. Farligheten demonstreras i det faktum att normbrytaren blir dödad. Vi möter här den demoniska dimension som oftast omger gengångaren och som kan ta sig uttryck i att den som utsätts för hans vrede antingen, som i detta fall, dödas eller drabbas av något annat ont, vanligtvis en sjukdom av något slag.

I övriga versioner av sägnen blev straffet för normöverträdelsen likvärdigt med "dödsstraffet" i denna variant, ty barnmorskan blev antingen sinnessjuk och dog så småningom på grund härav eller också tog hon strax efter händelsen på kyrkogården livet av sig.

I denna sägen ingår både ett kasuellt och, senare, ett rituellt möte med gengångaren. Vid det senare mötet finner vi utpräglade nekromantiska drag.186)

Barnmorskans normöverträdelse var av två slag: för det första förorsakade hon genom ovarsamhet och slarv en annan människas död; för det andra begick hon en felaktig handling vid det rituella mötet på kyrkogården.187) Vi finner också att gengångaren här har erhållit drag som normalt brukar tillskrivas ett annat övernaturligt väsen, nämligen maran. I uppteckningen står det tydligt utsatt att den döda gick igen som mara188) och plågade sitt offer.

Vi kan sluta oss till den psykologiska förutsättningen för den utan tvivel historiska händelse som det berättas om i sägnen. Vi kan här förutsätta att ett intressemotiv måste ha funnits hos både huvudpersonen och hennes medhjälpare. Den senare var en utpräglad "homo religiosus", och han var sannolikt utrustad med en både medfödd och nedärvd förmåga att "se".189) Sådana människor betraktades ibland som mer eller mindre defekta individer.190)

Den drabbade barnmorskan vände sig till den trollkunnige som manade fram den döda och därmed begick ett enligt kristna lagar oerhört svårt normbrott.191) Ett sådant synsätt är förmodligen ett arv från judisk-kristna föreställningar,192) ty inom Odenmytologin ansågs ett sådant förfarande fullt acceptabelt liksom inom nordasiatisk shamanism. Även hos andra indoeuropeiska folk återfinner vi liknande element.193) Det var bara ett sätt att skaffa sig övernaturlig kunskap.

På grund av barnmorskans felaktiga handlingssätt och vad som blev följden av detta felsteg ändrades "maktbalansen" mellan gengångaren och den trollkunnige. Det blev den förstnämnde som tog överhanden. Den kloke måste begära hjälp av prästen. Genom sitt ämbetes makt kunde denne fördriva gengångaren.194)

Det finns all anledning att hålla före att det som berättas i denna sägen ger uttryck för genuin äkta tro. Som ovan antytts går den förmodligen tillbaka på en historisk händelse.

Vi skall nu statuera några exempel på sägner med underhållningsmotiv.

11. "Det var en som varit död i många år. Så träffade en person på honom, och den döde gick och bar på en björk. Den andre frågade vad han skulle ha den till. 'Du må tro, ja har't kallt, där jä ä,' svarade han." Luf 1313:7-8. Bohuslän. Sanne.

ANALYS:

Vi finner i det citerade exemplet de kriterier som måste uppfyllas för att berättelsen skall kunna klassas som en sägen med underhållningsmotiv, nämligen ett överdrivet och nästan roande drag och en drastisk slutpoäng.195) Det oaktat ser vi att berättelsen innehåller vissa rituella mönster såsom att den levande först måste tilltala den döde för att denne skall kunna svara. Den döde har tydligen gått igen en längre tid än vad som brukar vara vanligt. I korpusanalysen finns flera sådana utsträckta gengångarperioder belagda. Innehållet i sägnen ger en vag antydan om den dödes hinsidestillvaro.196)

Två alternativ är tänkbara. Det ena är att den döde bor i graven och där har det kallt och att han på grund härav är i behov av någonting som han kan "värma" sig med. Det andra är att han vistas i ett dödsrike där han i princip har samma behov som han hade under sitt jordeliv, och eftersom folktron intill sena tider bevarat tron på ett dödsrike, som låg beläget i norr och i vilket dödens kyla var förhärskande, ligger det nära till hands att tänka sig att den som vistades i ett sådant dödsrike var i stort behov av något att "värma" sig med. Det kan naturligtvis vara tänkbart att de två alternativen har glidit in i varandra så att de bildat ett konglomerat av ovan nämnda föreställningar.197) Som vi har sett198) förekommer parallellt tron att de döda fortlever i sina gravar eller vistas i ett gemensamt dödsrike.

Vi har sett199) att funktionen i en berättelse kan vara variabel och man måste ställa sig den frågan i vilken riktning funktionsväxlingarna går. Är det en allmän tendens att vittnessägner så småningom övergår till att uppfattas som underhållningssägner? Det ligger nära till hands att gissa sig till att den ställda frågan kommer att kunna besvaras med ett ja, och en del forskare hävdar att det skulle förhålla sig på det sättet.200)

Det finns givetvis en del sägner i vilka det faktum belyses att det som en gång togs för allvarliga och hotande realiteter uppfattas som något skämtsamt och underhållande när folktron mattas av. Man måste dock hålla i minnet att en sådan utveckling inte inträffar så länge som en tradition är intakt. Det finns också en motsatt utveckling, nämligen den, att motiv som från början inte är annat än diktelement senare kan komma att uppfattas som betydelsefulla realiteter. En utveckling av sådant slag är kännetecknande för den levande folktraditionen.201) Vi har i föregående sammanhang202) kunnat konstatera att rena diktelement under vissa förutsättningar har kunnat ges en supranormal tolkning och därigenom fått konsekvenser för livsföringen. De har också kunnat ge upphov till trosföreställningar och riter.

Vi citerar nu en variant av sägentemat med motivet "gengångare som slåss på kyrkogården". I denna sägenkategori finner vi både vandrings- och underhållningsmotiv.

12. "Den där Blommenberg, det var en gudfruktig karl det, men han var fattig, och dom andra prästerna såg ner på'an, men när det gällde var dom tvungna att säga åt Blommenberg, att han skulle komma. En gång var det bråk på kyrkogården. Det var två gubbar som legat i luven på varandra jämt och samt, och när dom sen dog, så fortsatte dom att slåss på kyrkogården. Det dundrade och rungade varendaste natt och ingenting hjälpte. Då vart man till slut tvungen att säga åt Blommenberg, och han kom dit en natt och läste dom där gengångarna tysta. Si han kunde han, den där Blommenberg, för han var en gudfruktig karl!"
EU. 18339. S&M. s. 39. Västmanland. Västanfors. Uppt. 1938 av Rune Lindström, Grangärde. Meddelat av Per Häggström f.d. smed. Åvestbo. Född i Västanfors 1853 och alltid bosatt där.

ANALYS:

Denna sägen förekommer i ett flertal varianter i ett antal landskap.[203] Den upptas även i existerande motiv-index.[204] Vi ser här att de för sägnen typiska dragen kommit med.[205] Prästen[206] har huvudrollen och gengångarna har endast biroller. Som vi har sett[207] ansågs ju prästen särskilt skickad för sådana uppgifter som att läsa ner gengångare. Skickligheten i denna förmåga kunde variera prästerna sinsemellan. De präster som gått igenom Wittenbergsskolan, dvs som studerat svartkonst i Wittenberg och var innehavare av en svartkonstbok, ansågs ha förvärvat sig särskild skicklighet i konsten att genom besvärjelser betvinga det onda och att "mana" Djävulen.

Vi ser här exempel på den närhet mellan trossägnen och underhållningssägnen som påvisats vid ett tidigare tillfälle.[208] Slagsmålsmotivet förekommer även i gastsägnerna.[209] Som Bengt af Klintberg[210] påpekat är det dock påfallande att den mest frekventa typen bland gastsägnerna med detta motiv är den som har den tydligaste underhållningskaraktären. Vi har i vår undersökning kommit fram till samma slutats som af Klintberg gjort då han konstaterar att "underhållningssägnerna har mestadels assimilerat något drag i folktron, och trossägnerna kan inte sällan mynna ut i en slående, underhållande poäng."[211] Han är av den meningen att det inte med säkerhet går att klassificera dem som antingen underhållningssägner eller trossägner, när man inte studerat det utomsvenska materialet.[212] Hans förmodan gäller i första hand gastsägnerna, och han har i stort sett rätt i det han säger beträffande denna kategori av sägner. Min åsikt är; emellertid, när det gäller gengångarsägnerna, att man genom att söka finna en gemensam nämnare mellan kategorin trossägen och underhållningssägen kan närma dessa sägenkategorier till varandra. Genom att kalla denna typ av sägner för "sägner med underhållningsmotiv" tycker jag mig ha funnit en sammanbindande länk mellan de båda kategorierna trossägen och underhållningssägen. Med tanke på vad som ovan sagts om denna närhet mellan de båda sägenkategorierna; menar jag att bägge kan ha omfattats med tro; fastän den tro som sägnen med underhållningsmotiv uppvisar är betydligt mer svårpåvisbar än den som trossägnen ger uttryck för.

I den citerade sägnen möter vi ett budskap: det är farligt med ouppgjorda tvister människor emellan. Sådana tvister upphör inte i och med döden, utan ovännerna får som straff för sin synd, det oförsonliga sinnelaget, fortsätta att tvista med varandra. Detta synsätt har, som vi har sett,213) präglats av ett kristet tänkande. I denna typ av sägen bekräftas den åsikten att den döde "zeigt den Charakter, wie die Lebenden sich ihn vorstellen",214) dvs den döde förblir i den levandes tankevärld och i hans minnesbild exakt sådan som han var under sitt jordeliv. Det är bara den skillnaden att ett nytt element har tillkommit, "das ganz Andere", det hemlighetsfulla, den numinösa dimension som omger den som överskridit gränsen mellan den kända världen och den okända.

Som ovan angivits215) har sägnen flera varianter216) och i en av dessa utsägs tydligt att det kan vara farligt att handskas med gengångare. Prästen, Blommenberg, verkar ha fått vissa psykiska störningar efter det att han "läst" ner de båda slagskämparna. I en text med sådant innehåll representeras både "mysterium tremendum" draget och att gengångarna manifesterar "das ganz Andere".217)

I det exempel på en sägen med underhållningsmotiv som nu följer; finner vi att ett annat övernaturligt väsen, Djävulen, i princip helt har övertagit gengångarens roll.218) Huvudpersonen i berättelsen överlistar honom och löser problemet på ett förtjänstfullt sätt.

13. "Det var en käring som gick igen, och det var på det stället där skomakaren bodde. Skomakaren frågte då om en tid vad hon ville eftersom hon aldrig slutade upp med sitt spökeri hos honom. Då svarade käringen: 'Gack till kyrkan nästa kväll!' Skomakaren lovade detta & gick så till kyrkan nästa kväll & tog arbete med sig. Då han kom in i kyrkan så satte han sig genast på en pall och ritade med ett kol en ring omkring sig. Efter en stund kom den Onde. Han tog sen och flådde skinnet av käringen & så blev han borte. Då han långt om länge kom igen så tänkte han kränga skinnet på käringen igen. Men då var skomakaren tillreds & knep det med räckespaden & lade det innanför ringen han hade ritat. Skam blev då ifrån sig & ville ta igen det, men så länge det låg inom ringen så hade han ingen makt till det. Då bad han att få igen skinnet. Då svarade skomakaren: 'Låter du gumman vara ifred hädanefter och mig med när jag är död, så ska du få igen skinnet Skam lille!' Skam lovade detta och fick så igen skinnet. Sen spökade aldrig gumman."
EU. 44033. Nm.Sp. 195. Spökhistorier bd 3 (fasc.). Vestergötland. Karl Gustaf. Uppt. av Gunnar Johansson. Källsjö. 1951

ANALYS:

Den sägen som ovan citerats är en variant av sägenmotiven "Hur man säljer sig till Djävulen", dvs hur man ingår en pakt med honom, "Hur man förskriver sig åt Djävulen" med varianterna "Hur man förskriver sig åt Djävulen men räddar sig genom list; med hjälp av andliga böcker, exempelvis Bibeln, eller klarar sig ur situationen med prästens hjälp genom att om natten uppehålla sig i kyrkan vid altarskranket."219)

Sägner som innehåller dessa motiv är vandringssägner, men då vår variant märkbart skiljer sig från övriga varianter, har jag i korpusanalysen220) valt att kalla den för "sägen med underhållningsmotiv". Den viktigaste ingrediensen i denna vandringssägen, pakten med Djävulen, saknas i vår variant. Vi får inte veta av vad orsak Djävulen behandlar den döda som han gör.

Sägnen närmar sig sagan utan att för den skull vara en sådan, ty den innehåller drag som är utmärkande för folktron. Exempel på sådana folktrodrag är att det i allmänhet är den levande som först måste tilltala den döde och fråga honom om orsaken till att han går igen.221) Den för sägnen typiska rollförskjutningen har även ägt rum i denna variant.222) Det är inte gengångaren, eller som här, den Onde, som har huvudrollen, utan det är skomakaren. Det är han som genom list och förslagenhet löser problemet både för sitt eget vidkommande och för gengångarens. Det vilar otvivelaktigt ett löjets skimmer över Skam i denna version, och man kommer osökt att tänka på de sagor där samma motiv ingår, nämligen motivet "Den lurade Djävulen".223)

Just denna närhet mellan sagan och sägnen i bl a föreställningar om Djävulen har framhållits av von Sydow.224) Liknande åsikter förfäktas av Röhrich225) som också påpekar skillnaden mellan det betraktelsesätt som man möter i sagans och sägnens form när det gäller den roll som Djävulen spelar inom respektive genre. Han påpekar vidare att den kristna föreställningen om Djävulen i sägnens respektive sagans form uppfattas på olika sätt. I sägnen uppfattas Djävulen som en realitet medan man i sagans form inte tar en sådan föreställning på allvar.226)

Som berörts i föregående avsnitt227) har i kyrkans lära uttryckts den åsikten att det är Djävulen som går i den dödes gestalt. I ett sådant betraktelsesätt aktualiseras den kristna föreställningen om Djävulen som bestraffare av synd. Liungman228) har sökt dra paralleller mellan den uppfattning som våra förfäder hyste att det moraliska onda var förkroppsligat i Loke-gestalten och liknande uppfattning hos de gamla perserna som fann ondskan förkroppsligad i Ahriman. Dessa båda gestalter har förenats i den judisk-kristna Satan eller Djävulen.

Vi finner att i en sägen av detta slag har kristna lärdomar på ett smidigt sätt inflätats. Djävulen vill åsamka den dödes själ skada. Vi ser här hur en person med ett mot Gud vänt sinnelag fick kraft och förmåga att överlista och upphäva Djävulens skadliga inverkan, inte enbart för sin egen del utan också för den döda människa vars kropp Djävulen tydligen använde sig av och vars själ härav led skada. På samma gång kan det budskap som förmedlas i sägnen vara att poängtera att genfärden är Djävulens bländverk och att rättsinniga kristna med avsky bör undvika att syssla med den Ondes ingivelser.229)

I underhållningssägner av detta slag kan vi, som vi har sett,230) tänka oss en kombination av egenskaperna att bevara en seriös folktro och att vara en "god historia".

Vi skall nu citera en variant av den välkända sägnen om "Pintorpafrun",231) där episoden med hästarna ingår som ett motiv. Som ovan framgått232) har vi valt att kalla denna variant av denna kända sägen för "sägen med vandrings- och underhållningsmotiv".

Hofberg233) återger den välkända sägnen och ger samtidigt en liten kommentar i vilken det framgår vem huvudpersonen, den s k Pintorpafrun, i verkligheten var. Även Liungman234) ger en ingående introduktion till denna kända sägen, och han återger den egentliga sägnen om Pintorpafrun235) samt anger ett par varianter236) av ifrågavarande sägen. Han ger dessutom en utförlig kommentar237) i vilken han påpekar att motivet i en av varianterna, Liu Nr 316 B, sannolikt är ett lån av Liu Nr 304238) som har motivet "Fan hämtar de sina". Det kan röra sig om en sammanslagning mellan den tyska sägnen (Liu Nr 316 A) och den danska varianten (Liu Nr 316 B).

14. "Målar-Lasse" berättar:
"Det var två män, som varit poliser. De voro mycket onda. Nu voro de döda. De hade m'ett [jämt] slagit hästarna. En skräddare kom en tid senare ut från en gård, då han fick se en fin droska med parhästar just passera. 'Får jag åka?' sade han. 'Jo, gärna. Känner du igen hästarna?' sade mannen på kuskbocken. 'Gå nu och titta frammi!' Till sin förskräckelse såg han de två poliserna. 'Får jag slippa åka?' Då körde ekipaget så elden rök."
EU. 8568. S&M. s. 122. Hälsingland. Bjuråker. Uppt. av Valfrid Backman. Friggesund. Berättare: "Målar-Lasse".

ANALYS:

I korpusanalysen239) visas att det finns ytterligare en variant av denna sägen från samma landskap och socken. Ifrågavarande sägen har i korpusanalysen klassificerats som en sägen med vandringsmotiv. Den varianten följer innehållsmässigt sett mer den ursprungliga vandringssägnen om Pintorpafrun fastän hon överhuvudtaget inte ens omnämns i sammanhanget.

I den av oss citerade sägnen med vandrings- och underhållningsmotiv exemplifieras hur det kan gå för den eller de människor som på grund av sin ondska begår olika normöverträdelser. Hela berättelsen genomsyras av ett kristet strafftänkande.240) De båda gengångarna får spela både de straffades och de botgörandes roller.241) Det framgår inte i texten vem det är som kör droskan, men vi måste dra den slutsatsen att det sannolikt är Djävulen[242] som här iklätt sig kuskens roll. Kriteriet på att det är han[243] som är kusk är den eld som ryker om ekipaget då det kör iväg.

Underhållningsmotivet är inte det primära i berättelser av detta slag, fast man vid en hastig överblick lätt kan få den uppfattningen. Underhållningsmotivet finns där och ingår som en viktig beståndsdel i själva handlingen, vilket gör berättelsen till en "god historia". Detta förhållande behöver dock inte innebära att den på grund härav helt förlorar i trosvärde. Som vi har sett[244] kan underhållningsmotivet ha tilldiktats senare för att göra berättelsen mer spännande. Det innehåll som ursprungligen kan härledas från en verklig historisk händelse, kan genom traderingsprocessen ha utvecklats till en sägen med underhållningsmotiv.

I den citerade texten finner vi att den för sägnen så utpräglade stereotypiseringen av berättelseinnehållet har ägt rum. Vissa beståndsdelar i innehållet i de olika varianterna av sägnen i fråga divergerar. Till det som är föränderligt hör namn på agerande personer och övernaturliga väsen, liksom plats, tidpunkt och vissa yttre rekvisita. Vi kan konstatera att sådana element i sägnerna är variabla. Det viktigaste stabila elementet i sägnerna är själva innehållsmönstret, det episka skelettet.[245] Som redan konstaterats[246] kan vi i sägner av detta slag finna en kombination av egenskaperna att det i dem bevaras både en seriös folktro, på samma gång som de kan vara en "god historia".

Till sist skall vi citera en sägen där gengångaren erhållit drag som vi återfinner i den s k Prokrustessägnen.[247] Denna sägen är en vandringssägen som finns belagd redan under antiken.[248]

I vårt material har vi endast funnit en uppteckning med "Prokrustesmotiv" som har en direkt anknytning till gengångartron.

15. 'Storetrut' [kan även vara Stor-Trued] hade ej ro i sin grav. Prästen sökte läsa ner honom en torsdagsmorgon strax innan solen gick upp och manade honom att i Herren Guds namn bli i sin grav, men intet hjälpte. Man såg honom gå omkring i sitt 'joralakan' [svepning]. En gång var det två vägfarande, som blivit trötta och lagt sig vid vägen att vila. De var olika långa. När de låg i halvslummern fick de se 'Storetrut' komma. De vågade inte röra sig. Han stannade och gick fram till karlarna. De låtsades sova. Han drog och försökte göra dem lika långa, men antingen skiljde det vid huvudet eller vid fötterna. Då sade 'Storetrut' för sig själv 'En kort och en lång, jag måste gå hem efter min Pastalång.' Karlarna som visste att pastalång var en 'fälöx' [bila] och att 'Storetrut' haft en sådan i sitt hem då han levde, förstod att han ämnade avhugga den långe så att de blev lika långa. Så snart han avlägsnat sig, sprang karlarna till byn och berättade för byfolket vad som hänt. De visste att 'Storetrut' varit mycket grym då han levde. De tyckte att de skulle gå till prästen och be honom gräva upp 'Storetrut' och 'så skall vi gräva en grav i korsvägen som går till byn, där han levat'. Prästen biföll böndernas önskan och kistan sattes ned i vägkorset och en grov ekpåle nedslogs i marken; man trodde den gick igenom

den dödes hjärta. Sedan den dagen hörde man inte av 'Storetrut' igen." Luf 10204:12-17. Småland. Hinneryd. Uppt. Elna Johansson f. 1892 i Hinneryd. Berättare: hennes morfar, Johannes Nilsson f. 1819 i Hinneryd.

ANALYS:

Denne "Storetrut" eller "Stor-Trued" förekommer i flera lokalsägner i Skåne. Det rör sig om lokalsägner med underhållningsmotiv.249) I en av varianterna250) har tillkommit motiv som hör till den kända vandringssägnen "Det bortrövade dryckeskärlet" (Ljungby horn och pipa). Vi kan här tala om motivattraktion.

Denna typ av underhållningssägner som här analyseras återfinner vi även i vissa gastsägner.251) Innehållet i den av oss ovan citerade sägnen med "Prokrustesmotiv" kan vara en variant av den sägentyp som enligt Bengt af Klintberg252) berättas om gasten. Småland gränsar ju till de landskap där gastsägner med "Prokrustesmotiv" visat sig vara traditionsdominanta.

I Sverige har Prokrustessägnen attribuerats till ett stort antal supranormala väsen, bl a skogsrå, sjörå, tomte, gast, myling och troll.253) Vi kan se ett tydligt sammanhang mellan gengångaren och gasten. Fast den senare har avpersonaliserats och demoniserats, har han dock bibehållit drag som är utmärkande för vålnaden av en död människa.254)

Genom analys av sägnen ser vi att den är tvåepisodisk. I den första episoden skildras prästens misslyckande med att "mana ner" gengångaren. Likaså tillgrips de rituella handlingar som enligt kollektivtraditionen bör utföras i situationer av detta slag; de ger dock inte det resultat som förväntas.255) I den andra episoden följer så själva "Prokrustesmotivet". Den episka handlingen har den för sägnen typiska formen både beträffande motiv, form, innehåll och funktion.256)

Det intressanta med detta sägenmotiv är, som Granlund257) påpekat, att det övernaturliga väsendet, demonen, förändras till sin karaktär. Som vi har sett258) skiftar det övernaturliga väsendet stundom gestalt och de drag som normalt är utmärkande för honom överflyttas på andra övernaturliga väsen. Den episka intrigen är i stort ungefär densamma. Ett övernaturligt väsen visar sig och uttrycker sin förundran över - ofta med en särskild ramsa - att männen är olika långa. Hans avsikt är att göra dem lika långa. Han hotar att hämta ett vapen för att uppfylla sitt kuriösa begär efter symmetri. Medan han hämtar vapnet, flyr männen och undgår faran.259) Granlund påpekar att "gemensamt för alla svenska, finska, danska och tyska sägenvarianter är att gränsen mellan det naturliga och det övernaturliga överskrids. Mången gång blir denna gräns av någon orsak, t ex hämndlystnad, överskriden av det övernaturliga väsendet; ibland är det människorna som kränker gränsen och som utan att veta det beträder det tabubelagda området. Människan lyckas emellertid undkomma, emedan det övernaturliga icke äger någon makt utanför sitt lilla begränsade område."260) Prokrustessägnens funktion är, enligt Granlunds261) förmenande, att hos en grupp människor, som lever i likhet med sägnens huvudpersoner, ge en åskådlig bild eller ett mönster för en handling eller tolkning.

I sägner som innehåller underhållningsmotiv eller i vilka både vandringsmotiv och underhållningsmotiv ingår, kan vi finna ett slags kristalliserad folktro.262) I och med att en sådan hypotes framläggs bör här lämpligen anknytas till det som tidigare sagts om närheten mellan trossägnen, vandringssägnen och underhållningssägnen.263)

Som vi har sett264) har flera forskare behandlat liknande problem. I stort sett har de kommit fram till ungefär samma slutsatser.

Avslutningsvis vill jag framhålla hur livskraftiga gengångarföreställningarna visat sig vara i sägnens form. Den undersökning som vi här har genomfört visar att samma fenomen upprepas i övriga genrer. De slutsatser som jag i min undersökning kommit fram till, nämligen att det är i sägnerna som gamla trosföreställningar har bibehållits ända in i våra dagar, förfäktas också av andra forskare, bl a Gunnar Granberg,265) Bengt af Klintberg266) och Lutz Röhrich.267) I likhet med mig hävdar de att dessa föreställningar har levat kvar ända in i vår egen tid268) och att de lever kvar fast funktionen, som vi har sett,269) till stor del har ändrats.

Denna funktionsändring har af Klintberg valt att formulera på detta sätt: "Det gamla bondesamhällets gengångarsägner stod i samklang med den kristna tron på själens fortsatta existens efter döden, och de fyllde främst funktionen att inpränta levnadsnormer; de nutida spökhistorierna fortlever trots att de inte får stöd i vår världsbild, och de tycks främst ha funktionen att underhålla. De bygger på en skräckblandad fascination inför döden som är tidlös."270)

I min egen undersökning bestyrks af Klintbergs teser, men jag anser dock att en kommentar till det som ovan framförts är nödvändig. Min undersökning visar att det är just denna skräckblandade fascination inför döden som bidragit till att gengångartraditionen kunnat hållas intakt ända in i vår egen tid. Vi har kunnat konstatera att religiösa upplevelser förutsätter religiösa referenssystem, religiös tradition samt myt och rit. Det är detta förhållande som kan vara en bidragande orsak till att gengångarberättelsernas funktion kan fortsätta att stå i samklang med olika trosföreställningar om själens fortsatta existens efter döden.

Vi kan inte bortse ifrån det faktum att människan trots allt i viss mån är en "homo religiosus" och att hon på grund härav inte i längden enbart kan låta nöja sig med att vara utan tro om livet efter detta. Tvärtom skulle jag vilja peka på det förhållandet att det i våra dagar är just människans bristande tro på den konventionella kristna religionen som gör att många människor på djupaste allvar söker sig fram på andra vägar för att därigenom finna ett utlopp för sina religiösa behov. För många människor i vår egen tid står ändå föreställningarna om döden och själens fortsatta existens i samklang med den kristna tron, eller också har man valt att genom andra religiösa alternativ söka sig fram till ett svar på de eviga frågorna. Som sådana andra religiösa alternativ kan vi exempelvis betrakta spiritualismen, parapsykologin, teosofin och vissa icke-kristna religioner. Vilket alternativ människan än väljer för att finna svaret eller lösningen på dessa livsfrågor, vare sig man söker sin "sanning" inom den konventionella religionen eller tror sig finna den i astrologin eller olika filosofiska ideriktningar, söker hon efter ett stöd, någonting att hålla sig till i en allt mer vacklande tillvaro. Vare sig hon väljer att kalla sig troende, icke-troende, agnostiker eller t o m a-religiös eller religionsfientlig, har hon ändå "behov" att finna en fast punkt i tillvaron. Trots att mycket av det som här omnämnts inte får stöd i vår världsbild; fortlever ändå människans obotliga religiositet i vilken form den än uppenbaras.

De valmöjligheter som nutidens människor har till sitt förfogande saknade bondesamhällets medlemmar. För dem fanns det enbart ett allt eller ett intet, dvs deras valmöjlighet var mätt efter den kristna trons värderingar. Antingen höll man sig till dess värderingar eller också blev man en avvikare, en normöverträdare som fick ta konsekvenserna av sitt handlingssätt. I det gamla bondesamhällets ortodoxa religiösa trosuppfattning kunde man inte bara finna rester från katolsk tid; utan man fick även se i funktion den romersk-katolska kyrkans grundsats: "extra ecclesiam nulla salus"271) [utanför kyrkan ingen frälsning].

I vår undersökning visas att det ännu i vår "moderna", "upplysta" tid finns belägg för att det fortfarande existerar människor som på fullt allvar och med äkta övertygelse berättar att de har upplevt eller upplever supranormala möten med avlidna människor.272)

Som vi har kunnat konstatera273) har manifestationen av "moderna" gengångare oftast skett i en mer modest och ofarlig form än i bondesamhällets mera handfasta och konkreta gengångarupplevelser. Det finns naturligtvis ingen orsak att förneka att kanske de allra flesta sägner om vår tids gengångare främst har funktionen att underhålla, men vi kan inte heller helt bortse från att vi i dem även kan finna uttryck för en seriös tro.

De resultat som vi kommit fram till i vår undersökning tillåter oss att dra den slutsatsen att dagens memorat om upplevelser med gengångare, där vi möter en uttalad äkta tro, kan komma att bli morgondagens trossägner eller sägner med underhållningsmotiv. De kan också komma att leva kvar som morgondagens trosutsagor och ritbeskrivningar. Den interaktion genrerna emellan som vi kunnat utläsa genom de undersökningar som utförts i denna avhandling kommer sannolikt att kunna avläsas i framtida genreanalyser.

Noter till kapitel 3:4 SÄGNER

1. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:2
2. Ibid., bokstavskod u:3
3. Ibid., s. 28 ff, 35 ff, 54 f Skåne, blad VIII, Luf 1914:45-46, Luf 3011:59-61, blad X, Luf 3264:54-62, Blekinge, blad II, Luf 3264:54-62, Luf 2992:14-16, blad III, Luf 2983:7, Luf 2988:13-14, Luf 2994:3-4, Luf 9791:2-4, Luf 1826:3-5, Småland, blad VII, Luf 5253:10. Det rör sig här om ett antal varianter av denna sägen. Huvudmotivet är ungefärligen detsamma; det är endast vissa smådetaljer som kan variera. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 129-137
4. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 87-95. Se även Honko 1962 s. 35, Alver 1967 s. 65 f, af Klintberg 1972 s. 16 f
5. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:1-3
6. Honko 1971 s. 191 ff. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 A:3 s. 4 f, 1 B:2 s. 10 ff, 2:5 not 135-138, 3:Inledning not 1-13, 3:1 not 57, 78-79, 3:2 not 12-14, 3:3 not 11, 26, 44, 47, 93, 100, Pentikäinen 1976 s. 149 f
7. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod u:1-3. Jfr Honko 1971 s. 194 ff
8. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 54, 3:1 not 57
9. Hultkrantz 1973:a s. 25 ff. Se även denna avhandlings kapitel 1 B:4 s. 14 ff
10. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 A:3 not 60-62
11. Peuckert 1965 s. 101. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57. Jfr Ranke, Fr. 1925 s. 14, 1926 s. 193-218, Hartmann 1936 s. 1 f, 14 ff, Peuckert 1938 s. 82 ff, 1965 s. 10-39, 50, Röhrich 1956 s. 26 ff, 1958 s. 664-691, 1966 s. 1 ff, Tillhagen 1964 s. 9 ff, Sirovatka 1964 s. 99 ff, Hand 1964 s. 50, Čistov 1967 s. 28, 37, 93, Jech 1967 s. 61, Lühti 1967 s. 52 ff, Krzyżanowski 1967 s. 115 ff, Honko 1971 s. 189 not 5, Hultkrantz 1973:a s. 26
12. Peuckert 1965 s. 127. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62
13. Honko 1971 s. 193. Jfr denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62, 1 B:3 s. 12 f
14. Se denna avhandlings kapitel 1 B:3 s. 12 f
15. Ibid., 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:4 s. 14 ff, Almquist 1983 s. 6 ff bokstavskod b:1-5, d:1-6, e:1-7, t:1-5. Jfr denna avhandlings kapitel 3:2 not 32
16. Granberg 1935:b s. 122
17. Ibid., s. 124 ff
18. Se denna avhandlings kapitel 1 B:4 s. 14 ff, Almquist 1983 s. 6 bokstavskod a:1-2
19. Ibid., 3:Inledning not 4-13
20. I genren trosutsagor ingår två grupper, dels rena trosutsagor och dels ritbeskrivningar.
21. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 55-57
22. Ibid., 1 A:3 not 54-62
23. Hultkrantz 1973:a s. 26. Se även Hultkrantz 1957 s. 11-25, 1970:b s. 53, 1973:a s. 20
24. Ibid., 1973:a s. 26 f
25. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 50-53, 3:1 not 57, Granberg 1935:b s. 122, Arbman 1939 s. 20-40, Edsman 1968 s. 13. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 23, 30

26. Ehnmark 1939 s. 140. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 3:4 not 23, 25, Pentikäinen 1976 s. 141 ff, af Klintberg 1972 s. 12, 54-60, 1976 s. 296. Jfr af Klintberg 1978 s. 151
27. Se not 24. Jfr Pentikäinen 1976 s. 149 f
28. Hultkrantz 1970:b s. 53
29. Hultkrantz 1973:a s. 26 f
30. Ehnmark 1939 s. 150. Han säger här: "If the myth contains a clue-conception it ought to be or to have been believed at least to the extent to which it contains the clue-conception. In this way we can with some degree of psychological probability draw conclusions as to the attitude held regarding the myth. This is of value especially in the case of myths which we are not able to study in their living cultural context. The difficulties increase the less we know of the environment of the myth, the more isolated it has been handed down." Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 23
31. Ibid., 1939 s. 211
32. Se not 25
33. Arbman 1939 s. 24. Jfr Hultkrantz 1953 s. 256, Honko 1962 s. 86-158. Vi kan hos Arbman finna liknande tankegångar som vi återfinner hos Hultkrantz och Honko. Fortsätter vi citatet finner vi; att han säger följande: "And here, in the religious experience of faith, we find an essentially different way of conceiving the divine and its working than that applying in the case of the myth. It is the difference between mythic and religious thought that will be the object of our attention in the following pages. The natural man, the savage, as well as the civilized man in the earlier stages of his development, lives in two worlds, both of which are equally real and essentially co-existent in space, but which are totally different in kind: the world of belief, and that of experience." (s. 24 f) Längre ner på sidan fortsätter han: "Here I have indicated what, from the standpoint of faith itself, constitutes the supernatural in an occurrence. For this is not, as has hitherto been generally assumed, to be sought in the unusualness of the occurrence, the sensational way in which it contrasts with everyday life, or in its mysterious or incomprehensible character. On the contrary, it is to be looked for solely in the circumstance that the happenings are conceived as springing from an invisible will or force, or in other words: not in character of the act as such, but in the manner in which it comes about." (s. 25)
34. Se denna avhandlings kapitel 3:Inledning s. 64 f, 3:1 s. 66-103, 3:2 s. 104-119, 3:3 s. 120-131, 3:4 not 5-33, Almquist 1983 s. 7 ff bokstavskod c:1-10, d:1-7, e:1-7, f:1-5, g:1-9, h:1-8, i:1-7, k:1-7, l:1-10, m:1-9, n:1-2, o:1-6, p:1-7, q:1a-b, 2a-b, 3a-d, 4a-g, 5, 6a-b, 7a-c, 8a-b, 9-11, t:1-5, u:1-3, w:1-3
35. Se not 19-21
36. Liungman 1957-69 Bd VI s. 13-68, Liu 1251 s. 265 ff, Simonsuuri 1961 C 346, E 523, af Klintberg 1972 Nr 291-293 s. 219 f
37. Hofberg 1882 s. 7 ff, Liungman 1957-69 Bd VI s. 13-68, Liu 1251 s. 265 ff, Simonsuuri 1961 C 341, E 561, af Klintberg 1972 Nr 292-293 s. 219 f
38. Hofberg 1882 s. 7 ff, Liungman 1957-69 Bd I Liu 316 s. 22-246, Aarne-Thompson 1961 AT 761
39. Liungman 1957-69 Bd I Liu 304 s. 112 ff, Bd VI s. 289 ff, Liu 1291-1295 s. 296 ff, Röhrich 1956 s. 20 f, af Klintberg 1972 Nr 258-259 s. 202, Simonsuuri 1961 E 501
40. Liungman 1957-69 Bd I s. 78 ff, Liu 304 A s. 114 f
41. Ibid., 1957-69 Bd I Liu 303 s. 88-104, Simonsuuri 1961 E 51, 61, 121, 201-300, 501-600 (Jfr AT 1175, 1176), 801, 821, 831 (Jfr AT 761), 841, 861, 1231
42. Thompson 1933 E 345.1., 371, 416, 451:1-5, Simonsuuri 1961 C 366, af Klintberg 1972 s. 33 f. Se även Peuckert 1965 s. 33 f, Liungman 1957-69 Bd V s. 209-363, Liu 1051-1060 s. 307-363, Liu 1051-1060 s. 307-361.

Jfr Bibeln, 1917 års översättning GT 5 Mos. 19:14, 27:14, Job 24:2, Ordspr. 22:28

43. Thompson 1933 E 582. Jfr Simonsuuri 1961 E 1101
44. Se not 26. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 7-13, 3:4 not 26, 77. Jfr Ström, Å. 1967 s. 63-68, af Klintberg 1972 s. 1-77, 1976 s. 269-293, 1978 s. 151-188
45. Se denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 13. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62
46. Ibid., 3:Inledning not 10
47. Honko 1968:b s. 62 f. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 not 17-19, 1 B:3 not 138-140, 3:1 not 57, 3:2 not 3, 12, Honko 1970 s. 38-67
48. Ibid., 1968:b s. 63. Jfr Pentikäinen 1976 s. 149 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 3:4 not 26
49. Se not 44
50. Se not 44-48
51. Honko 1968:b s. 63. Honko avser här benämningar som vandringssägen och lokalsägen. Se även Pentikäinen 1968:c s. 140 ff, 1976 s. 149. I likhet med Honko talar Pentikäinen om olika benämningar och funktioner av en sägen. Han säger följande: "Man kan göra en skillnad mellan fem strukturscheman, vart och ett med en egen funktion: trossägen, varningssägen, underhållningssägen, repliksägen, ortsägen." Jfr Propp 1958 s. 72-75, denna avhandlings kapitel 3:4 not 26
52. Pentikäinen 1968:c s. 163 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 127
53. Pentikäinen 1968:c s. 163
54. Jfr af Klintberg 1972 s. 12 f
55. Almquist 1983 s. 6 f bokstavskod b:1-6, c:1-10, d:1-7, h:1-8
56. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 59-64. Att gengångaren beskrivs som huvudperson är en följd av att det i de allra flesta fall är han som tar initiativet till det supranormala mötet med en levande människa. Det är han som vill något. Även om den levande människan agerar aktivt är hon dock att betrakta som en medspelare, oaktat att det är den levande som många gånger först måste ta initiativet att exempelvis tilltala den döde för att på så sätt få honom att tala om vad det är han vill. Det rör sig om ett ömsesidigt agerande parterna emellan. Som vi har sett i denna avhandlings kapitel 3:1 not 59 finns det exempel på att en rollförskjutning kan äga rum. Genom att nämna den döde vid namn får den levande människan "makt" att fördriva honom.
57. Ibid., 3:1 not 57
58. Se not 9
59. af Klintberg 1972 s. 13
60. Frykman 1977 s. 22. Frykmans formulering är språkligt sett obegriplig. Ett beteende kan inte på en och samma gång säga och göra något. Det kan i varje fall inte göra något!
61. Dundes 1964 s. 111
62. Se not 27-34, Hultkrantz 1957 s. 13. Han definierar sägnens funktion så här: "The function of the legend is to strengthen the solidarity in the group and the group values by maintaining the continuity between the current religious belief and conduct and the religious world of the ancestors of the group. It may have a pedagogical character, but it is at the same time considered as an actual occurrence in the past, a meeting between human beings and spirits which has really taken place, and is therefore an object of genuine belief." Jfr Pentikäinen 1976 s. 149 f
63. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78
64. Ibid., 2:Inledning not 1-6, 11-17, 2:5 not 135-148, 3:Inledning not 4-13, Honko 1962 s. 108. Honko säger här bl a följande: "Alle zu irgendeinem Status gehörenden gelernten Verhaltensnormen, Einstellungen und Werte bilden (neben anderem) wiederum die Rolle. Die konkrete

Verwirklichung der Rolle, deren situationsgemässe Manifestation, wird Rollenverhalten oder Rollenleistung genannt."

65. Se not 52-57
66. Honko 1962 s. 135. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 64
67. Ibid., 1962 s. 135. Han beskriver detta förhållande så här: "In vielen urtümlichen Kulturen ist zum Beispiel die Grenze zwischen Mythos und Märchen offensichtlich äusserst schwankend. Ausserdem muss man die individuellen Unterschiedlichkeiten der Einstellung bedenken: einem homo religiosus kann die Sage ein ernst zu nehmendes Dogma verkünden, während sein Nachbar sie lediglich als interessante Geschichte betrachtet." Se även Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:1-6
68. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62, 1 B:2 not 121-130, 1 B:4 not 144-146, 152-172, Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:1-6
69. Ranke, K. 1967 s. 6. Han vill anknyta till Huizingas teser. Enligt Huizinga kan all mänsklig kultur härledas ur leken. (1956. Huizinga, John. Homo Ludens. Hamburg.) Kurt Ranke knyter an till Huizingas tes på så sätt att han menar att det förhåller sig på samma sätt med människans berättande: allt berättande skulle alltså kunna härledas ur leken! Jfr Röhrich 1956 s. 181. Röhrich väljer att uttrycka förhållandet så här: "Der Erzähler ist also oft buchstäblich, mit 'Leib und Seele' dabei; er will sich selbst mitteilen, und ebenso wie der geniale Schauspieler verwandelt er sich zu der Person, die er spielt."
70. Se not 69
71. Jfr af Klintberg 1972 s. 59
72. Jech 1967 s. 56
73. Se denna avhandlings kapitel 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:3 s. 12 f, 1 B:4 s. 14 ff
74. Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:1-6. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 73
75. Pentikäinen 1968:a s. 117 f. Han säger här bl a: "Value, norm and sanction are concepts of the social sciences ... . Man tries to reach goals in his social behavior which are valuable for him. This means that in behavior a continous choice is being made between different social values. Values therefore dominate the frame of reference. The popular concept of 'luck' comes very near to a social value. Norms are rules of social behavior the breaking of which is punished, e.g. 'you shall not work on Sundays'. Norms are orders, prohibitions and permissions. Other norms, like laws, concern all members of society, others only some small group (sic!). Sanctions are threats or punishments concerning the breaking of norms or rewards for following the norms." Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 64
76. Se not 44-51
77. Pentikäinen 1968:a s. 122. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 52-57
78. Eskeröd 1971 s. 173
79. Se not 8-18
80. Eskeröd 1971 s. 173
81. Se not 44-56, 76
82. Se not 21-34
83. Honko 1970 s. 57 f
84. Pentikäinen 1970 s. 95. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 not 15-19, 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:3 s. 12 f, 1 B:4 s. 14 ff
85. Pentikäinen 1970 s. 95
86. Ibid., s. 95
87. Honko 1962 s. 127. Se även Honko 1973 s. 52
88. Se not 8-24
89. Dégh-Vázsonyi 1973 s. 83-113. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 11, 88
90. Se not 11

91. Dégh-Vázsonyi 1973 s. 101. Se även af Klintberg 1973:b s. 8 f
92. Ibid., 1973 s. 94. Se även denna avhandlings kapitel 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:4 s. 14 ff
93. Ibid., 1973 s. 85 ff. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 23, 57, 78, 3:2 not 12, 3:4 not 11, 23, 26, 44, 47, Simonsuuri 1961 s. 26 ff, 1964 s. 21 ff, af Klintberg 1973:b s. 8 f
94. Honko 1962 s. 135, 1973 s. 49 f, 60 f. Jfr af Klintberg 1973:b s. 8 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78
95. af Klintberg 1972 s. 57. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62
96. Se denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 12
97. Röhrich 1973 s. 26. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 83
98. Se not 93. Se även denna avhandlings kapitel 3:2 not 1, 9, 10, 14, 85, 3:4 not 77
99. von Sydow 1971:b s. 102
100. Ibid., s. 102 ff: "Till en viss grad skulle vittnessägnen kunna betecknas som ett slags kristalliserad folktro, emedan den drager ut hela konsekvensen av och renodlar folkets föreställningar, eller ett tillrättaläggande i episkt åskådlig form av de folkliga synpunkterna. Den har sålunda till uppgift att utreda, åskådliggöra och intyga, hur det enligt folkets uppfattning förhåller sig med det ena eller andra, hur det vid vissa tillfällen kan gå till, framställt som en faktisk händelse, och dessutom vill den ofta ge varnande exempel till ledning vid olika situationer." (s. 102) Han fortsätter med att säga följande: "Visserligen anses den av folket såsom sann och kan därför användas på samma sätt som andra sägner, dvs den berättas under samtalets gång med anledning av de förhållanden, som den avser att bestyrka eller ge varning om, eller den plats, dit den eventuellt knutits kommer på tal. Men på samma gång möter man ofta en viss tvekan, om så fantasifulla historier kan vara sanna: 'de säger så, men jag kan ju inte veta, om det kan vara sant'." (s. 103 f), Bødker 1965 s. 316, Granberg 1935:a s. 171 f. Granberg har delat upp vittnessägnen i folktrosägner och underhållningssägner. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78, 3:4 not 77. Jfr von Sydow 1971:c s. 120. Här föreslår von Sydow termen fabulat i stället för termen vittnessägen. Han anser att fabulat inte bara bildar en god motsats till memorat, utan även internationellt sett är ett mer lämpligt uttryck.
101. Ibid., 1971:b s. 105. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 77
102. Honko 1962 s. 131 f, 1973 s. 57, Pentikäinen 1968:a s, 119 f, af Klintberg 1972 s. 73. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78
103. von Sydow 1971:b s. 102 ff, 1971:c s. 120
104. Ibid., 1971:b s. 105
105. Arbman 1939 s. 22
106. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:3 s. 12 f, 1 B:4 s. 14 ff, Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:1-6, u:1-3
107. Se not 98-105
108. Arbman 1939 s. 22
109. Ibid., s. 23 f
110. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f
111. Arbman 1939 s. 26
112. Ehnmark 1939 s. 35
113. Hultkrantz 1973:a s. 26. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 23, Röhrich 1956 s. 2 ff, 151 ff, 184 ff
114. Hultkrantz 1968:a s. 78 f. Han uttrycker sin uppfattning på följande sätt: "In this connection we may differentiate between the general tales - which conform to this characterization - and those tales which contain motifs which may also appear in religious sayings, and thus have a religous value."
115. Hultkrantz 1957 passim
116. Ibid., s. 278

117. Ibid., s. 279
118. Ibid., s. 278
119. Hultkrantz 1968:a s. 67-82. Detta förhållande beskrivs exakt så här: "Religious faith is a matter of graduation: you believe more in one idea than in another. For instance, legends inspire deeper religious conviction than other religious tales do, myths excepted. In this connection it is of considerable interest to note that among religious narratives, myths, and then legends, are best integrated with the culture; the fictionary tale is only slightly integrated." (s. 80)
120. Thompson 1946 s. 255
121. Ibid.
122. Se not 112
123. Ehnmark 1939 s. 140
124. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:3 s. 32 ff, 2:4 s. 35 ff, 2:5 s. 38 ff, 2:6 s. 41 ff, 2:7 s. 48 ff, 2:8 s. 52 f
125. af Klintberg 1972 s. 58. Han framhåller att till denna kategori av underhållningssägner hör flera av de äldsta internationella vandringssägnerna, t ex Självsägnen och Prokrustessägnen. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 107-119, 247-256, 262-263
126. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 60-62, 3:1 not 23
127. Se not 97-119. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 53, 62, 3:1 not 57, 78
128. Se denna avhandlings kapitel 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:3 s. 12 f, 1 B:4 s. 14 ff, 3:4 not 47-73
129. Se not 19-20, 35
130. Simonsuuri 1961 C 500, Aarne-Thompson 1961 AT 470, Liungman 1957-69 Bd VII Nr 1804 A s. 186 ff. Se även Granberg 1953 s. 93 ff, 1981 s. 174 ff. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 21-25
131. Sirovátka 1964 s. 102. Han beskriver fenomenet så här: "Das Sagenmotiv ist dagegen autonom und mehr unabhängig; es kann selbständig bestehen und die Handlung der ganzen Sagenerzählung beherrschen. Die Märchenmotive sind, wie bereits erwähnt, an eine bestimmte Stelle des epischen Grundfadens gebunden, sind also monovalent; demgegenüber sind die Sagenmotive eher polyvalent und mobil, immer und immer bilden sie neue Kombinationen und tauschen in neuen Erzählungen auf." Čistov 1967 s. 34 ff, Lühti 1967 s. 53. Se även Isler 1973 s. 152. Jfr även vad som sägs i denna avhandlings kapitel 3:1 not 87-95, 3:4 not 138
132. Se denna avhandlings kapitel 2:1 s. 25 ff, 2:5 s. 38 ff, 2:7 not 222, 235-237
133. Bibeln, 1917 års översättning GT 5 Mos. 18:11-12, Job 7:9, Ps. 31:8, Ordspr. 11:7, Jes. 65:13, 66:24, NT Luk. 14:14, 16:23-31, 20:35-36, Joh. 11:24-25, Upp. 1:17-18. Se även denna avhandlings kapitel 2:1 not 28-35
134. Se not 44, 65. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 10-13
135. Se not 15-18. Jfr denna avhandlings kapitel 3:1 not 67-69. Alkoholkonsumtionen kan ha haft en ganska så stor inverkan när det gäller supranormala upplevelser av detta slag.
136. Se denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 B:3 s. 12 f, 2:Inledning s. 24 f, 2:3 s. 32 ff, 2:4 not 100-107, 2:5 s. 38 ff, 2:6 s. 41 ff, 2:7 s. 48 ff, 2:8 s. 52 f, 3:3 not 22, 3:4 not 11, 26, 44, 47, 93
137. Se not 134
138. Liungman 1957-69 Bd VII s. 128-140, 192 f. På sid. 192 anför han bl a följande: "Föreställningen att två vänner göra en sådan överenskommelse, som här beskrivits, är säkert gammal, och på den ha enskilda berättelser eller serier av sådana uppbyggts." Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 131
139. I själva uppteckningen föreligger det en del oklarheter. Vi får inte veta på vilket sätt mannen tog sig till kyrkogården eller vem av dem som "måste tyst gå till grinden på kyrkogården". Rent logiskt bör det vara mannen som tigande måste gå dit, men det står hon i käll-

skriften, dvs i den ursprungliga uppteckningen. Sannolikt rör det sig här om ett slarvfel eller ett misstag vid uppteckandet. Sådana fel förekommer tämligen ofta. Hur det nu förhåller sig i denna uppteckning kan vi inte avgöra. Vi får hypotetiskt anta att mannen på ett eller annat sätt, på grund av sin normöverträdelse, av sin döda hustru tvingades att följa med till kyrkogården för att där av henne få sitt "straff". När man sysslar med arkivmaterial och handskrifter är det ju en väl känd regel att man, när man citerar eller excerperar en uppteckning, exakt måste skriva så som det där står skrivet oavsett hur ogrammatikaliskt eller underligt formulerat det nedtecknade språket än synes vara.

140. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 18-21, 3:2 not 1, 67, 3:4 not 19-20
141. Se not 140
142. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 3, 6, 2:2 not 58-62, 3:1 not 18-21, 3:2 not 65-69
143. Carlsson 1970 Bd 2 s. 140. Se även denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 s. 25 ff
144. Se denna avhandlings kapitel 2:1 s. 25 ff, 2:3 s. 32 ff, 2:4 s. 35 ff, 2:5 s. 38 ff, 2:6 s. 41 ff, 2:7 s. 48 ff
145. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1927-42 Bd VI s. 791 f, Tillhagen 1968 s. 26 f, Hultkrantz 1976 s. 59. Se även Harva /intill 1928 Holmberg/ 1924-25 s. 29, Ranke, K. 1951 s. 11 ff
146. Se not 10-14
147. Se not 21-34
148. Hyltén-Cavallius och Stephens 1964-65 Del I s. 35, 135, II s. 182, III s. 19, Kaplan 1960 s. 31 ff, Swahn 1959 s. 166-182
149. Röhrich 1956 s. 3
150. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 87, 2:5 not 135-148
151. Ibid., 2:8 not 240, 243, von Sydow 1935 s. 122 ff. Han definierar maran på följande sätt: "Med mara menas ett väsen, som plågar sovande genom att trycka eller rida på dem." Jfr de Vries 1956-57 Bd I s. 238 f, af Klintberg 1972 s. 41
152. Se not 64-72, 95-125
153. Se not 52-61
154. Se denna avhandlings kapitel 3:Inledning s. 64 f, 3:1 not 11-16, 3:2 not 1-2, 65-66
155. Att innehållet i denna sägen är så pass summariskt beror sannolikt på att den bara är ett referat av en sägen. Denna sägen är förmodligen utförligare i muntligt framförande. Längre fram i detta avsnitt kommer vi att möta fler exempel på sägner av detta slag. Detta är en viktig källkritisk aspekt som inte får komma bort när man handskas med arkivmaterial. Se även denna avhandlings kapitel 1 B:4 s. 14 ff, 3:1 not 77
156. Se not 155
157. Se not 6-7
158. Se not 8-10
159. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 4-6, 2:2 not 63, 2:3 not 72-78, 81-89
160. Ibid., 2:3 not 72-77
161. Ibid., 3:Inledning not 4-6, 3:1 not 29-35, 3:2 not 1-2
162. Se not 131
163. Se not 156
164. Se denna avhandlings kapitel 1 B:4 not 145-146, Almquist 1983 s. 12 bokstavskod t:5
165. Ibid., 2:1 not 36, 43-45, 2:3 s. 32 ff
166. Ibid., 2:1 s. 25 ff, 2:2 not 55, 63-65, 2:6 not 151-156, 173-182, 2:7 not 235-237, 3:1 not 105-112, 3:2 not 72-83
167. Se not 155
168. Se denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 3, 3:1 not 57

169. Ibid., 2:6 not 173-182
170. Se not 165
171. Se not 166. Jfr af Klintberg 1972 Nr 243-245 s. 196 f
172. Almquist 1983 s. 7 bokstavskod g:8
173. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 123-124, 135-148, 2:6 not 151-156, 196-197, 2:7 not 220-222, 235-237
174. Se not 129-130
175. Se not 155
176. Se not 156
177. Pentikäinen 1968:a s. 123. Han definierar detta begrepp så här: "Many scholars have realized the problematic character of the material lying between legend and memorate. Items of information exist in which, in spite of apparent individuality, one can see clear development towards the typical, schematic features proper to the legend, in both stylistic and structural sense. The number of narratives belonging to this intermediary group is great. I use the term stereotype to indicate a reduced memorate in which the content is schematic and impersonal, and the individual or unique features have been dropped off. A stereotype may develop into a legend; sometimes the origin of a stereotype may be sought not in a memorate but in a legend.", 1968:c s. 161 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 57, 78, 3:4 not 26
178. Honko 1962 s. 60. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 5
179. Se not 4-5. Se även denna avhandlings kapitel 3:1 not 129-137
180. Se denna avhandlings kapitel 1 B:2 s. 10 ff, 1 B:3 s. 12 f, 1 B:4 s. 14 ff
181. af Klintberg 1965 s. 16 f. Han skriver här: "Paradoxalt nog nådde de katolska läsningarna sannolikt inte ut bland den svenska bondebefolkningen förrän efter reformationen. Under medeltiden hade det till största delen varit klostren som haft hand om läkekonsten, och när de drogs in fanns det många munkar som gick ut i bygderna som läkare. De förde med sig sina signelser och besvärjelser, som spred sig bland folket och upptogs av kommande generationer av kloka gubbar och käringar."
182. Ibid., s. 26 f
183. Se not 182. Se även Edsman 1962 s. 63-102. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 190
184. af Klintberg 1965 s. 23. Svartkonstbokens historia innan den kom att hamna hos de kloka gubbarna eller gummorna beskrivs så här: "Innan den nått dit har den emellertid genomgått samma sjunkande sociala utveckling som de flesta kulturförvärv. Handskrift och innehåll vittnar om att de först varit i bruk bland präster, under 1600-talet även bland adeln. Efterhand har de nått allmogen, delvis kanske genom förmedling av vandrande djäknar, och alltifrån 1700-talet finner man handskrivna böcker, där stavning och intresseriktning röjer författarens allmogehärstamning." Se även Edsman 1962 s. 66. Han ger några exempel på uppteckningar ur Folklivsarkivet i Lund (LUF) i vilka bekräftas att de förlorade Moseböckerna eller den fullständiga Bibeln innehållit svartkonst. (Luf 2463:5, 3017:17, 3251:3, 4752:4, 4797:66) Det är ur dessa båda Moseböcker, sjätte och sjunde Mosebok, som de första "kloka" har fått sin upplysning. Den moderna läkekonsten uppgives stamma därifrån. Enligt en ensamstående uppgift heter det: "I slutet [av den fullständiga bibeln] har förr i tiden beskrivits hur man skulle bota alla slags sjukdomar. Fullständig förteckning å örter och deras helande inverkan fanns här. Dessa skrifter har man tagit väck, och det är dem, som de blivande läkarna nu ha att studera (LUF 3017:17). Men mestadels är det fråga om svartkonst för präster, vilken dessa måste lära sig före prästvigningen (LUF 4797:66). Det är 'därigenom, som de bli i stånd till att genom besvärjelser betvinga det onda' (LUF 3251:3) eller att 'mana djävulen' (LUF 4752:4). Det sägs därför också, att de studerat i den svarta skolan eller i svartkonstskolan (LUF 3074:1, Smål. Slätt-

hög); som ofta förläggs till Wittenberg." Jfr denna avhandlings kapitel 2:6 not 183-194; 2:7 not 215-237

185. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 129-137. Berättelsen måste här betraktas som tillhörande en gränsform mellan memorat och sägen. Det är berättaren, som genom att lägga sig vinn om en realistisk trovärdig berättarstil, har åstadkommit att en sådan gränsform uppkommit.
186. Se not 185
187. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning s. 24 f, 2:1 not 40, 2:3 not 72-87, 2:5 not 135-148, 2:6 not 150-155, 164-173, 184-185, 188-194, 3:4 not 185
188. Se not 151
189. Honko 1962 s. 124. Han säger här följande: "Ein Mensch kan bereits von Geburt an Seher sein." Jfr af Klintberg 1965 s. 28. Se även denna avhandlings kapitel 2:6 not 188-194
190. Ibid., 1962 s. 123 f. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 183
191. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 149-156, 162-194, 2:7 not 229-234
192. Bibeln, 1917 års översättning 1 Sam. 28:7-19. I detta bibelställe berättas om nekromantiska inslag. Konung Saul uppsöker en andebesvärjerska i En-Dor och befaller henne att mana fram profeten Samuel.
193. Se denna avhandlings kapitel 2:6 not 184-194. Se även Ström, F. 1967 s. 112 ff
194. Se not 183, 191
195. Se not 95-127
196. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 22, 2:2 not 58-62, 65-71, 2:3 not 88-89, 2:4 not 97-101, 2:5 not 135-148, Almquist 1983 s. 9 ff bokstavskod p:7, w:1-5
197. Ibid., 2:2 not 58-71, Ström, F. 1967 s. 216, Hagberg 1937 s. 495 f
198. Ibid., 3:2 not 64-79
199. Ibid., 3:Inledning not 7-13, 3:4 not 44-45, 49-51, 76-81
200. Se not 99-110. Se även af Klintberg 1972 s. 58
201. Se not 45, 71
202. Se not 201. Se även denna avhandlings kapitel 3:Inledning not 13
203. Hyltén-Cavallius 1863-68 Bd II tillägg s. LII f, Landtman 1919 bd VII:1 s. 208 f, Norden 1922 s. 141, Hagberg 1937 s. 554 f, Nilsson-Bergstrand 1958-62 Bd III s. 189, af Klintberg 1972 Nr 200 s. 175. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 215
204. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 96. Jfr Simonsuuri 1961 C 366
205. Se not 6-7
206. Prästens egentliga namn var Robert Blumenberg. Han levde mellan 1800-1867.
207. Se denna avhandlings kapitel 2:7 not 229-234
208. Se not 8-14, 22-34, 45-51, 67-128
209. af Klintberg 1973:a s. 28
210. Ibid.
211. Ibid., s. 27
212. Ibid., s. 28
213. Se denna avhandlings kapitel 2:1 not 30-32, 35, 41, 2:3 not 74, 2:5 not 135-148, 2:7 not 216, 218, 220-222. Se även Bibeln, 1917 års översättning NT Matt. 5:24-26: "Så lägg ned din gåva där framför altaret, och gå först bort och förlik dig med din broder, och kom sedan och bär fram din gåva. Var villig till snar förlikning med din motpart, medan du ännu är med honom på vägen, så att din motpart icke drager dig inför domaren, och domaren överlämnar dig åt rättstjänaren, och du bliver kastad i fängelse. Sannerligen säger jag dig: Du skall icke slippa ut därifrån, förrän du betalt den yttersta skärven."
214. de Vries 1956-57 Bd I s. 89. Se även denna avhandlings kapitel 2:3 not 74
215. Se not 203 och 216
216. Varianten lyder i sin helhet: "Varenda natt var det väsen och liv på kyrkogården i Norberg. Det var två drängar, som båda var döda och be-

gravna, men den ena hade varit skyldig den andra fyra öre medan dom levde, och det slogs dom om på nätterna. Då kallade folket dit Blommenberg, och han gick till kyrkogården en natt och läste dom tysta. Men efter det där säger dom att Blommenberg alltid gick och tittade ned i backen." EU. 18339. S & M. 7. s. 41. Uppt. 1938. Rune Lindström. Berättare: hyttkarlen Ernst Lindström, Fagersta, f. 1876 i Västanfors sn och alltid bosatt där. Se även af Klintberg 1972 Nr 200 s. 175

217. Se denna avhandlings kapitel 2:Inledning not 4-5, 2:3 not 80-82, 3:1 not 141
218. Ibid., 2:7 not 213-221, 3:1 not 154-158, 3:2 not 88, 91, 3:3 s. 128
219. Liungman 1957-69 Bd I Liu 301 s. 88-104, Liu 302 s. 105 f, Röhrich 1956 s. 20 ff, Simonsuuri 1961 E 511, 531, 536, 541, 821, 861, Aarne-Thompson 1961 AT 815, 1000-1200, af Klintberg 1972 Nr 268 s. 207, 331. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 41
220. Almquist 1983 s. 12, 74 f bokstavskod u:3$^{\mathrm{UM}}$, *Västergötland* blad VII. Se även denna avhandlings kapitel 1 A:1 s. 1 f, 1 A:3 not 56, 62, 1 B:2 s. 10 ff. Vi citerar här den variant av sägnen med motivet "Hur man säljer sig till Djävulen", som ingår som Nr 268 i Bengt af Klintbergs bok "Svenska folksägner", 1972 s. 207, 331:

Den fördömdes lik flåddes

"De talade om en gästgivare i Hammenhög att han sålt sej till den onde. Han skulle ha skinnet av honom, när han var död. När han så dog lät prästen bära in hans kista i kyrkan och ställa den vid altarskranket. De hade lejt en skomakare att sitta innanför skranket och se på. Prästen hade sagt till honom: 'Det är mycket som kommer att gå över dej, men det skadar dej inte.'

Skomakaren hade ljus tänt hos sej. Klockan tolv skulle de komma. Och då kom de. Det var många och de tog locket av och började. Han kunde se hur knivarna gick. Sen hängde de skinnet på skranket. Men då passade skomakaren på att sticka en syl i skinnet och dra det över till sej. Sen försökte de få skinnet igen. Den onde förskapade sej till präst också. Men det gick inte. Och mannen som jag tjänade hos i Östra Herrestad sa att skinnet skall hänga i Lunds museum med naglarna på."

221. Se denna avhandlings kapitel 2:3 not 88-89
222. Se not 7-8, 52-57, 65-72, 217
223. Aarne-Thompson 1961 AT 1000-1200
224. von Sydow 1971:a s. 70 f. Han beskriver denna relation så här: "De flesta kan dock helt enkelt betecknas såsom vittnessägner, åskådliggörande hur brott och last avslöjas och straffas av högre makter, och hur den gode på samma sätt får sin lön. I många uppträder Vår Herre och helgon eller djävulen såsom hjälpande eller straffande."
225. Röhrich 1956 s. 20 ff. Skillnaden beträffande det betraktelsesätt som man möter i respektive genres form uttrycker han så här: "Aber oft hat es der Teufel des Märchens gar nicht auf die Seele des Helden abgesehen, und er ist keineswegs immer nur dessen Gegenspieler; vielmehr ist er gerne bereit, treue Dienste gut und ohne falsche Hintergedanken zu belohnen ('hernach bist du wieder frei')."
226. Ibid., s. 21 f
227. Se denna avhandlings kapitel 2:7 not 213-222
228. Liungman 1957-69 Bd I s. 78 ff
229. Se not 227. Varför Djävulen använde sig av den dödas skinn förklaras inte i berättelsen. En tänkbar förklaring till Djävulens handlingssätt kan vara att han genom att flå huden av den döda därigenom kom åt hennes skinn; så att han kunde låna det. På så sätt kunde han "gå igen" i hennes gestalt. En annan förklaring till hans handlingssätt kan vara att han, genom att behandla den döda på det sätt som han gjorde, fick makt över hennes själ eller åtminstone kunde åstadkomma att hon inte fick någon ro i graven. Man kan också i Djävulens handlingssätt tänka sig att det rör sig om en form av bestraffning. Den döda hade inte levat "väl"; hon dog kanske "osalig" och därför kunde den Onde

göra som han ville med hennes kvarlevor. Ett sådant tänkesätt kan ha sin grund i judisk-kristen uppfattning. Se även Bibeln, 1917 års översättning GT Ordspr. 3:7, 8:13, 14:26, NT Matt. 10:28, Luk. 22:31, 2 Kor. 2:11, 11:14, Hebr. 2:14. I det sistnämnda bibelstället talas det bl a om att "göra dens makt om intet, som hade döden i sitt våld, det är djävulen." I Matt. 10:28 kan vi läsa följande: "Och frukten icke för dem som väl kunna dräpa kroppen, men icke hava makt att dräpa själen, utan frukten fastmer honom som har makt att förgöra både själ och kropp i Gehenna." Jfr den s k Karl XII:s bibel, 4.e. uppl. 1776. I Vishetens bok 16:13 f står att läsa följande: "Ty tu hafwer wåld både öfwer lif och död, och förer neder til helfwetes portar, och up igen." 2 Mack. 6:26: "Och sannerliga, hwad hade jag ther utaf, om jag än altså människors straff undflydde, efter jag icke Guds händer, ehwad jag lefwer eller dör, undfly kan?" Man kan här tänka sig en viss anknytning till den företeelse som utgör huvudmotivet i den citerade sägnen.

230. Se not 125-126
231. Se not 38
232. Se denna avhandlings kapitel 1 A:3 not 56, 62, Almquist 1983 s. 12, 124 f bokstavskod u:3$^{\mathrm{VOM}}$, Hälsingland, blad II EU. 8568. S & M. s. 122. Bjuråker. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 239
233. Hofberg 1882 s. 157 ff, 218. Han skriver: "Det är presidenten, riksrådet Erik Gyllenstiernas fru, Beata Yxkull, som folksägnen syftar på med namnet Pintorpa-frun." Jfr Liungman 1957-69 Bd I Liu 316 s. 237-247
234. Liungman 1957-69 Bd I Nr 316 s. 220 f, Anmärkningar s. 335 ff
235. Ibid., Nr 316 C s. 232-246
236. Ibid., Nr 316 A s. 221 ff, Nr 316 B s. 226 ff, Nr 316 D s. 246 f
237. Se not 236
238. Liungman 1957-69 Bd I Nr 304 s. 112-123. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 234-236, Simonsuuri 1961 C 51, E 501, 521, 801, 811
239. Almquist 1983 s. 12, 124 f bokstavskod u:3$^{\mathrm{V}}$, Hälsingland, blad II. EU. 2438. S &M. s. 123. Bjuråker. Uppt. Valfrid Backman. Berättare: "farmor". Hästarna är i denna variant den syndiga prosten Berg och hans bror. Det är Djävulen som kör droskan. Jfr denna avhandlings kapitel 3:4 not 232
240. Se not 224-230. Se även denna avhandlings kapitel 2:7 not 213-222
241. Se denna avhandlings kapitel 2:5 not 135-148
242. Se not 239
243. Se denna avhandlings kapitel 2:2 not 58, 60, 2:5 not 140-141, 2:7 not 211-214
244. Se not 8-14, 43, 45-60, 67-87, 94-128
245. af Klintberg 1972 s. 13
246. Se not 125-127, 230
247. Nilsson 1964 s. 214: "Prokrustes' bädd har blivit ett ordspråk. Ty Prokrustes tog den, som föll i hans händer, och lade honom på en bädd. Var han för kort, så sträckte han ut hans lemmar, tills de passade för bädden; var han för lång högg han av det, som sträckte sig utanför bädden." Se även Liungman 1957-69 Bd V Liu Nr 912 s. 146 ff, Granlund 1971 s. 144-157. I noterna till Granlunds uppsats (s. 271) anges att "arbetet har publicerats på tyska under titeln Zwei gleich gross machen. Eine nordische Prokrustessage i Religionshistoriska Sällskapets vid Stockholms universitets skriftserie nr 1 (1961)".
248. Liungman 1957-69 Bd V Liu Nr 912 s. 146 f, Anmärkningar s. 442 f, Granlund 1971 s. 147 f. Granlund beskriver Prokrustes på följande sätt: "Denne huserade i Korydallos i Attika, dvs i trakten av det nuvarande klostret Daphne vid övergången från Eleusis till den athenska slätten. Prokrustes befallde alla som kom denna väg att lägga sig i en säng. Om de var längre än sängen, högg han av de utskjutande delarna av deras kroppar; om de var kortare, sträckte han ut deras ben så att de fyllde ut sängens längd. Därför kallades han Prokrustes, 'uttänjaren' eller 'plågaren'.

249. Almquist 1983 s. 12, 26 ff bokstavskod u:3^{UM}, Skåne, blad VII, Luf 9060:43-44, Förlöv, blad VIII. Luf 11408:45, Ripa, blad IX, Luf 535:8-10, Andrarum, Luf 3408:122, Ravlunda och Luf 3411:19, Ravlunda. Samtliga sägner är lokalsägner och har här kallats enbart för sägner med underhållningsmotiv fast ett par av dem innehåller vandringsmotiv. Det lokala draget är dock så utpräglat i samtliga sägner varför vi i korpusanalysen inte uppgivit att vandringsmotiv förekommer i ett par av dessa. Att det i den citerade sägnen ingår ett vandringsmotiv omnämns i not 247-248. Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 250.
250. Almquist 1983 s. 12, 30 f, Skåne, blad IX, Luf 535:8-10, Andrarum. Uppt. år 1928. Berättare: Per Johansson (Bus) f. 1852 i Andrarum. Se not 249. Jfr denna avhandlings kapitel 2:4 not 121-122
251. af Klintberg 1973:a s. 28. "Termen 'underhållningssägen' är i ännu högre grad berättigad om en sägentyp, som berättas om gasten särskilt i Bohuslän men också i Skåne, Halland och Västergötland. Gasten kommer fram till två män som ligger och sover utsträckta på marken och vill göra dem lika långa genom att hugga av benen på den längre."
252. Se not 251 och 258
253. Granlund 1971 s. 150. Granlund har gjort en utbredningskarta över olika slags övernaturliga väsen hos vilka vi återfinner Prokrustesdrag. Dessa väsen är, förutom de redan nämnda, gengångare och andra väsen (som djävulen, en man, "någon"). Se även denna avhandlings kapitel 3:4 not 247-248, 253, 257-258
254. Se denna avhandlings kapitel 2:8 not 238, 242
255. Ibid., 2:Inledning not 9, 17, 2:1 not 30-32, 2:2 not 53-54, 2:3 not 72-78, 80-87, 2:6 not 149-156, 184-194, 2:7 not 216-225, 229-234, 3:2 not 5-8, 11-13, 24-26, 29-34
256. Ibid., 3:Inledning not 3-13, 3:4 not 6-20, 44-87, 94-128
257. Granlund 1971 s. 145 f
258. Se not 251 och 253
259. Se not 245
260. Granlund 1971 s. 145. Se även denna avhandlings kapitel 2:2 not 51-54, 2:3 not 72-93, 2:4 not 105-109, 2:5 not 135-148, 2:6 not 149-154, 2:7 not 229-234
261. Granlund 1971 s. 152
262. Se not 99-104
263. Se not 8-128
264. Se not 125-128. Se även not 11, 26, 44
265. Granberg 1953 s. 7-23. Se även Granberg 1981 s. 7-23. Granberg påstår i sin inledning bl a att "spökhistorierna komma som sagt också att leva kvar, och det är nästan märkligt, hur litet de så att säga moderniserats under de tider som gått annat än i rent yttre avseende... Men de som berätta och de som höra på äro ändå människor av samma kött och blod som sina fäder, och de reagera på ungefär samma sätt som dessa." Jag är benägen att instämma i hans påståenden, och i min avhandling redovisas resultat som kan sägas bestyrka Granbergs uttalande.
266. af Klintberg 1976 s. 269 ff. Se även af Klintberg 1978 s. 151 ff
267. Röhrich 1956 s. 11
268. Se not 265-267
269. Se denna avhandlings kapitel 3:1 not 159-166, 3:2 not 11-13, 38-45, 61-64, 3:3 not 8-14, 68
270. af Klintberg 1976 s. 290: Se även af Klintberg 1978 s. 184 f
271. Holm 1962 s. 181 spalt 1:"Utanför kyrkan ingen frälsning, den 'allenasaliggörande' romersk-katolska kyrkans grundsats; jfr 'salus extra ecclesiam non' (Cyprianus, Epist. 73, 11)."
272. Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) passim. Se även Wistrand-Pilotti 1982 (ed.) s. 15 ff, 26-52, 78 ff, 89 ff, 113 f, 119-146, Moody 1977 s. 9 ff, 49-95, 142 ff, Kübler-Ross 1971 s. 11 ff, Qvarnström 1980 s. 19-41
273. Se not 268-270

RESULTAT

Denna avhandling sysslar med gengångarföreställningar i svensk folktro ur genreanalytisk synpunkt. Vi skall nu redovisa de resultat som vi kommit fram till i vår undersökning, vilka frågeställningar som ställts i avhandlingen och hur problemen lösts.

Frågorna i avhandlingen är dessa:

1. Vilka genrer är pålitligast att återge gengångarföreställningen?
2. Vilka differenser finns det i de olika genrerna om gengångarföreställningen?
3. Finns det en integrering genrerna emellan?

Vi skall här i tur och ordning besvara ovan ställda frågor.

TROVÄRDIGHET

Källkritiskt sett är memoratet den mest pålitliga genren. Därefter kommer trosutsagan samt de utsagor som ger instruktioner om olika rituella beteenden, som med ett gemensamt namn kallas för ritbeskrivningar, och till sist sägnen.

Memoraten ger de mest autentiska uppgifterna. Memoratet framhäver trovärdigheten tydligast och den personliga upplevelsen är i fokus. I memoratet redogörs för de supranormala upplevelser som en individ har haft, berättaren själv eller en honom bekant person. I bästa fall ger memoraten noggranna skildringar av beteenden. I dem ges i de allra flesta fall upplysningar om vem som haft upplevelsen i fråga, under vilka omständigheter som den uppstått och hur den har tolkats.

Man kan principiellt säga att nästan alla memorat innehåller individuella, unika drag och att deras form inte bestäms av den för sägnen typiska kompositionen utan av händelsernas faktiska förlopp.

Går vi så till trosutsagan, finner vi att detta begrepp är synnerligen tänjbart. I regel inordnas under denna beteckning allt det material som inte passar in under andra kategorier. Trosutsagorna är alltså generaliserade påståenden, som oftast har täckning i kollektivtraditionen. Då de verkligen är äkta, utgör de en värdefull källa. I dem uttrycks på ett klart och kärnfullt sätt den rådande folkliga uppfattningen. Deras förankring i den kollektiva traditionen har kunnat fastställas genom en frekvensanalys av ett betryggande antal belägg.

Trosutsagorna har en mycket stor betydelse genreanalytiskt sett, eftersom de uttrycker trosuppfattningar och värdemönster och utgör de yttersta motivationerna för religiöst förhållande och religiöst handlande. Näst memoratet är trosutsagan den genre som ger det mest adekvata uttrycket för religiös tro. Bland trosutsagorna finns vissa utsagor i vilka anvisningar ges om hur människan skall bete sig i supranormala situationer. Denna typ av trosutsagor kallas med ett gemensamt namn för ritbeskrivningar. Sammanslagna bildar de en kodex för hur man skall handla i supranormala situationer. De ger oss en god överblick av de rituella beteenden som människor i det gamla bondesamhället använt sig av i samband med ett dödsfall och vid supranormala möten med avlidna personer.

Korpusanalysen visar tydligt att vi i dessa ritbeskrivningar funnit att samtliga riter (apotropeiska riter, reaktiva riter, profylaktiska riter och rites de passage) kommit till användning. Vår undersökning visar att vi även beträffande ritbeskrivningar finner en tydlig anknytning till traditionen, och att vi i dem kan finna uttryck för genuin tro. Vi finner att man i de flesta fall känt till funktionen med den utförda riten eller det rituella beteendet. Även om denna tro försvagats, har den dock förmått hålla sig kvar i traditionen. Detta förhållande är i sig ytterligare ett kriterium på att vi här kan räkna med en ursprunglig äkta tro.

Näst genren trosutsagor, i vilken den del som kallas för ritbeskrivningar ingår, är sägnen den mest frekventa genren.

För att kunna klargöra en sägens bevisvärde måste man söka avgöra om det föreligger en trossägen, vars funktion är att stärka eller klargöra tron, eller om det rör sig om en underhållningssägen som lever på sitt drastiskt utformade fantasimotiv eller sitt episka värde. Användandet av sägner som bevismaterial för folktron förutsätter att de underkastas jämförelser och källkritik.

En sägens trosinnehåll kan, även om det som berättas i den inte längre tidsmässigt är nära den ursprungliga händelsen, trots allt överensstämma med en orts memorat och folktro. Den kallas då för trossägen och dess värde för folktron är mycket väsentlig. Den är en variant av sägnerna, dvs de som sanna hållna berättelserna om (inbillade eller verkliga) timade händelser och står nära både underhållningssägnen och vandringssägnen. Den sekundära bearbetningen av sägenmaterialet kan aldrig helt undvikas. I sägner med vandringsmotiv finner vi uttryck för äkta religiös tro. Termen underhållningssägen har i denna avhandling ersatts av termen sägen med underhållningsmotiv. Genom att använda den av mig föreslagna termen får vi inte samma definitiva avgränsning av trovärdigheten i det som berättas som i termen underhållningssägen.

Genom att identifiera mytiska motiv som genuin folktro kan vi positivt avgöra en berättelses trosvärde. Olika interpretationer av samma fenomen kan tolereras sida vid sida. I kollektivtraditionen bevaras så att säga betingelserna för ett godkännande av en supranormal upplevelse.

DIFFERENSER

I memoraten är det den supranormala upplevelsen som står i fokus och de ger oftast noggranna skildringar av beteenden både hos den som har upplevelsen och motparten, gengångaren. De ger oftast upplysningar om vem som haft upplevelsen, under vilka omständigheter som den uppstått och hur den tolkats. Innehållet i ett memorat bestäms av händelsernas faktiska förlopp. Nästan alla memorat innehåller individuella, unika drag. I memoraten har alltså en ingående psykologisk analys kunnat utföras.

Memoratet är en primärkälla för tron och uppbyggt på själva den supranormala upplevelsen. Gengångaren är handlingens subjekt och huvudperson.

Trosutsagans form kan förråda föreställningens trosvärde. Tendensen är att ju mer detaljerad och berättande en trosutsaga är desto mindre ger den belägg för äkta tro. En kort trossats, däremot, avspeglar vanligen en ärlig inre övertygelse.

Det har i det närmaste varit omöjligt att i genren trosutsagor kunna utföra en lika ingående psykologisk analys som i memoraten. Trosutsagan har sällan givit upplysningar om vem som haft upplevelsen, när den skedde och hur den tolkats.

Att vi i ett flertal ritbeskrivningar funnit att ritens funktion glömts bort och att riten utförts automatiskt innebär dock inte, att vi, med tanke på frekvensen av de aktuella ritbeskrivningarna, helt måste utesluta att vi i dem ändå kan finna att det rör sig om äkta tro. Denna tro har visserligen försvagats, men, oavsett detta förhållande, har den dock förmått att hålla sig kvar i traditionen. Därmed måste kriteriet på trovärdigheten anses vara uppfyllt.

Samma psykologiska analys som kunnat utföras inom genren memorat har inte kunnat genomföras i genren sägner. Korpusanalysen visar att det dock i en del sägner varit möjligt att utläsa upplysningar om huvudpersonen, under vilka omständigheter denne haft sin upplevelse och hur den tolkats. Det har alltså varit möjligt att i viss mån i genren sägner finna skildringar av beteenden.

Till skillnad från memoratet har sägnen en vid spridning och innehåller en fast intrig. I sägnerna är inte gengångarens verksamhet inskränkt till en enda sekundkort uppenbarelse som i memoraten, utan han uppträder mera varaktigt och konkretiserat. För det mesta talar och handlar han enligt ett klart utformat handlingsmönster.

Genom att säga att det man tror på alltid inverkar normerande på beteendet, medan, däremot, en berättelse man åhör därför att den är sällsam eller underhållande vanligen inte har en sådan verkan, kan man dra en teoretisk gräns mellan å ena sidan trossägnen och å andra sidan rena underhållningssägner. Motsägelser kan stundom förekomma, men i det stora hela visar det sig att den teoretiska gränsdragning som vi här gjort mellan trossägen och ren underhållningssägen representerar det faktiska förhållandet.

Skillnaden mellan den tro som representeras i sägnen och den som uttrycks i memoratet är att det senare är en primärkälla för tron; sägnen, däremot, är en sekundärkälla, emedan den är uppbyggd på den episka skildringen av händelsen i fråga. I sägnen är det berättaren som står i fokus och huvudpersonen är inte gengångaren utan den person som, enligt berättelsen, ursprungligen är med vid det tillfälle som skildras.

Rena underhållningssägner uttrycker mindre trovärdighet än vad sägner som innehåller underhållningsmotiv gör. Skillnaden kan tyckas hårfin. Det oaktat kan man spåra en viss divergens beträffande berättelsens trovärdighet. Den berättas inte enbart för att roa utan har oftast en djup underton i vilken äkta religiös tro kan utläsas. Den rena underhållningssägnen kan ha en sådan underton men saknar i de flesta fall en konstaterad sådan.

I sägner med underhållningsmotiv uppvisas innehållsmässigt sett en benägenhet att glida över i vissa överdrivna, dramatiska och stundom skrattretande situationer, men de visar dock inte den renodlade komik som finns i skämtsagor och anekdoter, utan i dem har bevarats ett samband med en mera seriös folktro.

Det trosvärde som en sådan sägen uttrycker är svagare än det trosvärde som vi finner i trossägner. Den kan genom sitt intressanta innehåll leva kvar såsom saga eller utvecklas till en sådan. Denna utveckling får inte betonas för mycket så att en med tro omfattad sägen med underhållningsmotiv övergår till att bli en med icke-tro omfattad saga.

Tron på gengångare har visat sig vara allmänmänsklig. Det är endast formerna för denna tro som växlat. Det råder en spänning mellan religiös upplevelse och episk beskrivning. En faktisk upplevelse aktualiserar en föreställning och uttrycker äkta tro. I berättelser om supranormala upplevelser tenderar tron till att försvagas.

INTEGRERING

Korpusanalysen visar tydligt att det finns en tendens till integrering genrerna emellan.

Det är motiven som utgör den gemensamma nämnaren i samtliga genrer och innehållet i memoratet, trosutsagan, ritbeskrivningen, trossägnen, sägnen med underhållningsmotiv eller rena underhållningssägner kan anknytas till kollektivtraditionen. Detta förhållande har varit en bidragande orsak till att föreställningarna kunnat hålla sig kvar i traditionen.

Att memoraten i de flesta fall innehåller individuella, unika drag och bestäms av händelsernas faktiska förlopp, betyder inte att de har alla de inom traditionen ofta återkommande motiven. Man finner dock i de flesta fall att traditionen, och ofta just den stereotypa kollektivtraditionen, ingår som en beståndsdel i memoraten. Upplevelsens äkthet blir inte mindre för den skull utan ökas snarare.

I praktiken flätas "trosvärde" och "episkt" värde in i varandra. Korpusanalysen visar att det ibland kan förhålla sig på det sättet att moralen i en sägen, som vilar på fantasins grund, kan klarlägga och framhäva vissa värden och därmed verka normerande på beteendet. Underhållningssägner kan ursprungligen ha härletts från ett memorat eller en trossägen.

Undersökningen visar också att man, då man handskas med trosutsagor, måste iaktta en viss försiktighet. Det korta generella påståendet har tyvärr kunnat bero på att en upptecknare av bekvämlighetsskäl låtit exempelvis ett memorat få en trosutsagas form. I den folkliga berättartekniken har en sak först kunnat framställas som en trosutsaga. Man kan med anledning härav förmoda att många trosutsagor kan härledas från ett memorat eller en sägen. Det har nämligen visat sig att trosutsagan oftast inte stått ensam utan exemplifierats med en myt, en sägen eller ett memorat.

Huvudmotivet inom samtliga genrer är att en normöverträdelse av något slag ägt rum. Den gemensamma nämnaren i samtliga genrer är upplevelsen av en levande död.

En rad vandringsmotiv ingår i gengångartraditionen. De flesta av dessa vandringsmotiv återfinns i olika motiv-index. Vi finner att ett antal sådana motiv förekommer i genrerna memorat, trosutsagor och sägner. Undersökningen visar att denna typ av berättelser i likhet med vandringssägnerna har djupa rötter i folktron.

En upplevelse eller en berättelse kan ha flera funktioner, fast det oftast är en funktion som är den primära. Detta förhållande möter vi i samtliga genrer.

Vår undersökning visar att sägnerna stundom har inverkat djupare i det sociala livet än vad vi idag kan föreställa oss. Rena diktelement har under vissa förutsättningar kunnat ges en supranormal tolkning , fått konsekvenser för livsföringen och givit upphov till trosföreställningar och riter.

En sägen kan grundas på en upplevelse, ett memorat. När en färdig kollektivtradition föreligger, berättas också sägner som vittnesmål. I dessa sägner bekräftas och berikas denna tradition.

Vår undersökning leder fram till samma resultat som bl a forskare som Hultkrantz, Eskeröd, Honko, Pentikäinen m fl kommit fram till, nämligen att det är i kollektivtraditionen som så att säga betingelserna för ett godkännande av en supranormal upplevelse eller berättelse bevaras.

I sägner med underhållningsmotiv kan vi finna en närhet till sagan utan att berättelser av detta slag för den skull behöver övergå till att bli en med icke-tro omfattad saga. I vår undersökning har vi dragit den slutsatsen att det är just i sägner med underhållningsmotiv som mytiska och religiösa föreställningar flyter samman. De utgör ett funktionellt alternativ till varandra. Liknande tankegångar återfinner vi bl a hos forskare som von Sydow, Arbman, Ehnmark, Hultkrantz, Honko, Pentikäinen och af Klintberg.

När man velat bestyrka en berättelse eller en utsaga, har man ofta hänvisat till traditionen. Detta förfarande möter vi i samtliga genrer.

Samma sägen- eller memoratinnehåll kan uppstå på flera håll oberoende av varandra. Detta kan ske därför att den gemensamma bakomliggande tron (oftast förmedlad och bevarad i en trosutsaga) finns. Vissa berättelser innehåller traditionella mönster och föreskrifter som är typiska för memorat och sägner. Undersökningen visar alltså att man sannolikt ur berättelsestrukturen kan avläsa om en episk tradition är myt eller saga.

Det finns berättelser som hamnar i ett gränsområde mellan genrerna memorat och sägen. Det finns memorat som innehåller tydliga sägenmotiv men vilkas underlag, det oaktat, utgörs av en faktisk upplevelse. Likaledes finns det memorat som är så klart stereotypa att det endast är frånvaron av varianter som förhindrar att de förs till sägengenren. Resultatet blir ett mellanting mellan sägen och memorat. Berättelsen har sägnens episka skelett men memoratets autenticitet. För denna gränsform har termen "experience legend" föreslagits.

Vi kan konstatera att det i den levande traditionen finns alla slags berättelser som kan inordnas i en glidande skala allt ifrån den självupplevda berättelsen till den fantastiska sagan. Rena genrer kan endast existera som idealtyper. Genrerna betecknar inte några naturliga traditionsarter utan är abstraktioner som gjorts av forskare för att de därigenom lättare skall kunna analysera traditionen.

PROBLEMLÖSNINGAR

Problemen har lösts på följande sätt:
I en tidigare publicerad monografi (Almquist. *Korpusanalys av gengångar-tron i Sverige i tabellarisk framställning.* Stockholm 1983) har ett hittills svåråtkomligt källmaterial kunnat göras tillgängligt. Till största delen bygger avhandlingen på resultatet av denna undersökning, vilken bildar grunden för själva avhandlingen. I denna behandlas den analytiska delen av materialet. Korpusanalysen bygger på 1.815 uppteckningar, vilka bearbetats statistiskt. En väl nyanserad morfologi har härvid kunnat erhållas. Formkategorierna inom gengångartraditionen har systematiserats och analyserats. Genom ett sådant förfarande har en inventering av gengångartron kunnat göras och en kartläggning av denna tros olika funktioner möjliggjorts.

Genom att söka svar på frågorna var, när, hur och varför en supranormal händelse har uppstått och hur människan har betett sig när en sådan situation blivit aktuell, har jag kunnat bedöma de funktionella förutsättningarna och följderna av att en viss trosföreställning aktualiserats. Genom ett sådant förfarande har en ungefärlig uppfattning om vad som är psykologiskt sannolikt och vad som kan ha inträffat i ett visst fall kunnat erhållas.

Genom att diskutera olika funktionella förhållanden har jag kunnat få ett svar på olika förutsättningar för en föreställning eller en sed i en bestämd livssituation hos en individ eller i ett samhälle. Jag har härvid använt mig av funktionsanalys och funnit att det i en föreställning, en rit eller en berättelse finns olika funktionella alternativ, och att vi i en föreställning, en rit eller en berättelse finner primära och sekundära funktioner.

Genom en noggrann genreanalys har det varit möjligt att komma åt folktrons levande innehåll i människors supranormala upplevelser. Av dessa upplevelser kan vi dra den slutsatsen att tron på gengångare inte grundar sig på lösa spekulationer utan på konkreta, personliga upplevelser, vilkas verklighet styrks av sinnesförnimmelserna.

Där det varit genomförbart, har den psykologiska aspekten utlästs i varje genre.

Undersökningen ger belägg för hypotesen att människan synes vara obotligt religiös. Hon tycks ha ett behov av att tro på något; i den supranormala dimensionen, som både lockar och skrämmer finner hon detta behov tillfredsställt. Gengångaren har genomgående uppfattats som farlig på grund av den numinositet som omger honom. Tack vare korpusanalysen och den däri utförda genre-, frekvens- och funktionsanalysen har gengångartron i Sverige kunnat kartläggas. Gengångarföreställningens olika funktioner har kunnat belysas. Det är tron som utgör förutsättningen för den religiösa upplevelsen. Källmaterialets trosvärde har, som vi har sett, kunnat bestämmas med hjälp av genreanalys. Genrerna är de instrument genom vilka religionens innehåll kommuniceras. Genom dessa förmedlas de kulturella uttrycksformer som kan betecknas som religiösa och som är källmaterialets traditions- och kulturbunda innehåll.

Korpusanalysen visar inom vilka ramar man trott på gengångare. Den anger tydligt att gengångartron varit levande och väl förankrad i samhället. I viss mån är den det fortfarande om än i en mera modifierad form.

Om vi söker sammanfatta hela genreanalysen, kan vi kortfattat säga att vi i den supranormala folkliga traditionen möter teori, exempelsamling och praktik. Till var och en av dessa termer kan vi knyta en särskild genre. Teorin finner vi i trosutsagorna och bland dem särskilt i ritbeskrivningarna. Sägnerna är exempelsamlingen till teorin och utgör konkreta episoder där folktron gestaltas i dramatiska händelser. Praktiken, slutligen, finner vi i memoraten. I dem berättas hur det går för en människa som har råkat i en supranormal situation.

SUMMARY

The aim of this study is to elucidate the belief value that can be attached to traditions surrounding revenants in Sweden. The investigation surveys the different functions of the concept of revenants.

In my previous work (Almquist, Solveig. *Korpusanalys av gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning* (A Corpus Analysis of the Belief in Revenants in Sweden: A Tabular Presentation), I made a detailed analysis which enabled me to cast light on various beliefs about the dead and their relationship to the living. This corpus analysis is the prerequisite for and the basis of this dissertation, which deals with the analytical part of the material.

The fact that there is a conflict between a religious experience and the epic description of the experience has long been noticed. An experience activates a latent concept and produces an expression of genuine belief, whereas when the experience is related, the faith content tends to be weakened.

Belief is thus the prerequisite for religious experience. Without belief, no religious experience is possible. Belief affects the religious reaction.

This dissertation is concerned with accounts of revenants in Swedish folk belief and analyses the various genres. The questions that are asked are the following:

1. Which genre provides the most reliable accounts of the conception of revenants?
2. In what ways do the various genres differ from each other?
3. Are there factors common to all genres?

Each of these questions will be dealt with in turn.

As regards reliability of source, memorates are best. They are followed by belief accounts and those accounts that give instructions for ritual behaviour under the common name of descriptions of rites. Lastly come legends.

Memorates provide the most authentic information. In them trustworthiness is at its highest and they centre round a personal experience. A memorate gives an account of the supranormal experiences of an individual, either the narrator himself or a person he knows. At their best, memorates give accurate descriptions of the behaviour of the revenant and of the person who was subjected to the experience. In most cases they state who had the experience, under what circumstances it took place and how it was interpreted.

It may be said that in principle practically all memorates have unique individual features and that their form is dictated by the actual course of events and not by the form that is typical of legends.

Belief accounts, on the other hand, cover a multitude of phenomena. As a rule all material that cannot be classified under some other heading is put into this category. Belief accounts are thus generalized statements that often have their roots in collective tradition. When they are genuine, they are a valuable source, for they give clear and vigorous expression to the existing folk outlook. A frequency analysis based on a large number of instances establishes the fact that they are based on collective traditions.

Belief accounts are of great value when analysing genres as they express concepts of belief and value patterns as well as providing the ultimate motivation for religious relationships and religious acts. After memorates, belief accounts are the genre that gives the most adequate expression to religious belief.

There is one type of belief account that gives directions as to how a person should behave in supranormal situations. A description of rites is the name commonly given to this type. Taken all together, they form a codex of how to act in supranormal circumstances. They provide a good survey of the ritual behaviour employed by the peasantry in connection with death and supranormal encounters with deceased persons.

The corpus analysis clearly shows that these descriptions of rites cover all the rites employed, that is to say apotropaeic rites, reactive rites, prophylactic rites and rites de passage. Our investigation reveals not only that there is a clear connection between descriptions of rites and tradition, but also that we can find expressions of genuine belief in them. We see that the functions of the rites or the ritual behaviour is generally understood. Even if this belief has become weaker, it has nevertheless survived in tradition, which is further proof that we have to do with what was originally a genuine belief.

After belief accounts, which include descriptions of rites, legends are the form most commonly met with.

In order to be able to decide on the value of a legend as evidence, it must first be determined whether it is a belief legend, the function of which is to strengthen or explain belief, or whether it is an entertainment legend, which relies for its effect on its dramatic subject matter or its epic value. If legends are to be used as evidence of folk beliefs, they must be submitted to comparison and rigorous critical analysis.

Even if a legend deals with events in the past, its contents may nonetheless agree with the memorates and folk beliefs of a definite place. In that case, it is called a belief legend and it is of considerable value to folk belief. It is a variant of the legend, i.e., it belongs to the stories of those events (real or imaginary) which are reckoned to be true and is closely related to both entertainment legends and migratory legends. It is never possible to dispense entirely with an investigation into how a legend has been transmitted. We find genuine religious belief in legends with a migratory motif. In this dissertation, the term 'entertainment legend' has been replaced by 'legend with an entertainment motif'; by using the latter term we avoid the limitation of trustworthiness implicit in the term 'entertainment legend'.

By identifying mythical motifs as genuine folk belief we can arrive at a more positive judgement of a narrative's belief value. Different interpretations of a phenomenon can be tolerated side by side with each other. The prerequisites for accepting a supranormal experience are, so to speak, preserved in collective tradition.

A memorate, which is built on a supranormal experience, generally contains a detailed description of the behaviour of the person who experienced it as well as of the revenant. It often provides information as to who had the experience, under what circumstances it was experienced and how it was interpreted. The contents of a memorate are dictated by the actual course of events. Almost all memorates contain unique individual features. In a memorate it has thus been possible to make a thorough psychological analysis.

Memorates are the primary sources of belief and are based on the supranormal experience itself. The revenant is the subject of and the main character in the action.

The form a belief account takes can reveal a great deal about its belief value. The tendency is for it to give less evidence of genuine belief the more detailed and narrative in manner it is. A short statement, on the other hand, usually reflects an honest inner conviction.

As far as belief accounts are concerned, it has proved almost impossible to carry out a psychological analysis as detailed as in memorates, for belief accounts seldom contain information concerning who experienced the phenomenon, when it took place or how it was interpreted.

We have found that, in the majority of descriptions of rites, the fact that the function of the rite has been forgotten and that it is carried out automatically, does not mean that, in view of the frequency with which the rite is performed, we must exclude the possibility that it is a genuine expression of belief. This belief has admittedly been weakened, but has nevertheless lived on in tradition. The criterion of trustworthiness must therefore be considered as fulfilled.

It is not possible to carry out the same psychological analysis of legends as it is of memorates. However, the corpus analysis shows that in some cases a legend provides information about the main person, under what circumstances he had the experience and how it was interpreted. To a certain extent it is thus possible to find descriptions of behaviour in legends.

Unlike a memorate, a legend has a wide geographical distribution and is built around a firm pattern of events. The activity of the revenant is not confined to a brief moment of time as in a memorate, but is spread over a longer period and is more concrete. Generally the revenant acts in accordance with some clearly defined pattern.

By saying that what one believes has a normalizing effect on behaviour, whereas listening to a tale that is strange or entertaining does not, it is possible to draw a theoretical boundary between belief legends and entertainment legends. There may sometimes be contradictions, but on the whole this theoretical boundary agrees well with the facts as they are in practice.

The difference between belief represented in legends and that in memorates is that the latter is a primary source of belief. Legends, on the other hand, are a secondary source as they are built on epic descriptions of the relevant course of events. In a legend, it is the narrator on whom attention is centred and the main character is not the revenant but the person who, according to the narrator, experienced the event.

Pure entertainment legends are less trustworthy than legends containing an entertainment motif. The difference may seem to be minute, but one can nevertheless detect a certain difference in trustworthiness between the two categories. The latter is not related only to entertain; it generally has a deeper undertone in which genuine religious belief can be discerned. Pure entertainment legends may, of course, have this undertone too, but in most cases it is not possible to detect it.

Legends containing entertainment motifs have a tendency to drift over into certain exaggerated, dramatic or sometimes ridiculous situations, but they do not exhibit the purely comic features found in humorous tales and anecdotes; they have preserved a link with serious folk belief.

The belief value of a legend containing an entertainment motif is lower than that of a belief account. The latter can live on as a folk tale, or develop into one, because the contents of the story are interesting. One must not, however, place too much emphasis on this and think that all legends containing an entertainment motif with a belief content are gradually transformed into folk tales without a belief content, for this is not correct.

The belief in revenants is universal. It is only the forms of the belief that differ. There is a conflict between religious experience and epic description. An experience activates a latent concept and produces an expression of genuine belief. In accounts of supranormal experiences belief tends to be weakened.

The corpus analysis clearly shows that there is a tendency for the various genres to flow over into each other.

Motif is the common denominator in all genres and the contents of memorates, belief accounts, descriptions of rites, belief legends, legends with entertainment motifs and pure entertainment legends can all be linked to collective tradition. This is part of the reason why the conceptions have been able to live on in tradition.

The fact that memorates generally contain unique individual features and that their form is determined by the actual course of events does not mean that all the motifs which are frequently to be found in collective tradition are also to be found in memorates. However, in most cases we find that tradition, often precisely stereotype tradition, is in fact a component. The genuineness of the experience is in no way impaired - rather the contrary.

In practice, 'belief values' and 'epic' values are closely interwoven. The corpus shows that the moral of a legend based on imagination can clarify and stress certain values and thus act as a norm for behaviour. An entertainment legend may have originated as a memorate or a belief legend.

The investigation also makes it clear that a certain caution must be exercised when dealing with belief accounts. If a statement is brief, it may be because the person who recorded it preferred to give his memorate the form of a belief account for the sake of convenience. Popular narrative technique might have presented an experience as a belief account. One may therefore assume that many belief accounts originated as memorates or legends, for we find that a belief account is generally not an isolated phenomenon but is exemplified by a myth (=belief legend), a legend or a memorate.

The main theme in all genres is that the norm has been broken in some way or other. The common denominator in all genres is an experience in which a dead person has appeared as though he were alive.

The traditions surrounding revenants contain a number of migratory motifs, most of which are listed in motif indices. These motifs also occur in memorates, belief accounts and legends. Our investigation reveals that these types of narrative, like migratory legends, are deeply rooted in folk belief.

An experience or a narrative may have several functions, although one function is usually the primary one. This is true of all genres.

This study shows that legends have sometimes had a far greater effect on social life than has hitherto been assumed. Under certain circumstances it has been possible for purely fiction elements to be given a supranormal interpretation, which has influenced people's way of life and given rise to religious concepts and rites.

A legend may be founded on an experience - a memorate. When there is a complete collective tradition in existence, legends are related as evidence of it. These legends confirm and enrich the tradition.

Our investigation comes to the same conclusion as those by other researchers such as Hultkrantz, Eskeröd, Honkc, Pentikäinen et. al.: it is in collective traditions that the mechanism for the acceptance of a supranormal experience is preserved.

Legends with migratory motifs bear a resemblance to folk tales, although they do not necessarily turn into folk tales without a belief content; it is precisely in legends with an entertainment motif that mythical and religious concepts fuse together. They are a functional alternative to each other. We found that von Sydow, Arbman, Ehnmark, Hultkrantz, Honko, Pentikäinen, af Klintberg and others entertained similar ideas.

When confirmation of a narrative or an account is required, reference is usually made to tradition. This applies to all genres.

Legends or memorates with the same contents can appear at several different places independently of each other. This is because there is a common belief behind them (generally transmitted and preserved in a belief account). Certain narratives contain traditional patterns and prescriptions that are typical of memorates and legends. The investigation thus reveals that one can probably decide from the structure of the narrative whether an epic tradition is a myth or a folk tale.

Some narratives lie on the borderline between memorate and legend. There are memorates containing obvious legend motifs but which are nevertheless based on an actual experience. Similarly, there are memorates that are so stereotyped that only the absence of variants prevents them from being classified as legends. The result is something between a legend and a memorate. The narrative has the epic skeleton of a legend, but the authenticity of a memorate. The term 'experience legend' has been proposed for this form.

It can be established that living tradition embraces every kind of narrative ranging from eye-witness accounts of an experience to fantastic folk tales. In their pure form, genres can only exist as hypothetical ideal types. They are not natural species of tradition but abstractions invented by researchers to facilitate the analysis of traditions.

The problems have been solved in the following way:

As already mentioned, the corpus analysis in my previous study made hitherto inaccessible source material readily available. This corpus consisted of 1,815 records which, when statistically treated, yielded a well-nuanced morphology. The various forms in which the traditions surrounding revenants are narrated have been systematized and analysed.

Due to the fact that there are different answers to the questions where, when, how and why a supranormal event has taken place and how a person has reacted to the phenomenon, I have been able to judge the functional prerequisites for and the consequences of a latent belief being activated. This has made it possible to form an approximate estimate of what is psychologically probable and what may actually have happened in each case.

By discussing the various functional conditions, I have arrived at answers as to what are the various prerequisites for an individual or a society to hold a belief or keep a custom in various situations in life. I have employed functional analysis and found that there are various functional alternatives as well as primary and secondary functions in a belief, a rite or a narrative. A meticulous genre analysis has shown that we can uncover the living content in man's supranormal experiences. These experiences lead us to the conclusion that the belief in revenants is, in the opinion of informants, not founded on vague speculation but on concrete personal experience the reality of which is confirmed by the evidence of the senses.

As already mentioned, the results of the investigation are to be found in my previous publication. The corpus analysis there has been provided with a key which enables the alphabetical and numerical code employed to be deciphered. The corpus analysis itself is followed by a tabular section. Table 1 shows the number of genres and their distribution by provinces. Table 2 shows the estimated degree of dangerousness or harmlessness of revenants arranged by genre and province. Table 3 gives the relationship to belief in revenants in all genres by provinces. Finally, Table 4 gives the year of birth of informants/narrators from before 1800 to the present. Where the year of birth cannot be ascertained, the year the account was recorded, when known, has been given. The procedure shows that the tradition in question lived on until the year it was recorded. We see that accounts of revenants have been recorded right up to the 1970's.

Where possible, the psychological aspects in each genre have been examined.

The investigation seems to support the hypothesis that man is incurably religious. He apparently needs to believe in something, and this need appears to be satisfied by the supranormal, which is both fascinating and frightening. Revenants have universally been looked upon as dangerous due to the numinous quality surrounding them. Thanks to the corpus analysis and the analyses of genre, motif, function and frequency found there, it has been possible to produce a survey of the belief in revenants in Sweden. The various functions of the conceptions concerning revenants have been illuminated. Faith is the prerequisite for any religious experience. The belief value of the source material has been determined with the aid of genre analysis. Genres are the instruments by means of which religious content can be communicated. The various genres transmit those cultural forms of expression that can be termed religious and compose the cultural and traditional content of the source material.

The corpus analysis shows to what extent the belief in revenants has existed. It demonstrates clearly both that people really have believed in them and that this belief has been rooted in society, as it still is to a certain degree, though in a somewhat modified form.

If we attempt to summarize the whole genre analysis, we can say that in supranormal folk tradition we find theory, exemplification and practice. Each of them is associated with a particular genre: we find theory in belief accounts, especially in descriptions of rites; legends provide examples of the theory and are concrete episodes in which folk belief takes form in dramatic events; practice is to be found in memorates, for they relate what happens to a person who has chanced to find himself in a supranormal situation.

Arbman, Hultkrantz, Paulson, de Vries, Honko, Pentikäinen, af Klintberg and others are the researchers who have devoted their attention to the question of revenants. In this connection it would also be proper to mention Rosén, Hagberg, Haavio and Harva.

On the whole, their investigations have come to the same conclusions as mine: that the phenomenon must be discussed from the point of view of both social psychology and religion.

The corpus analysis demonstrates the close connection between the individual and society. It is not possible to separate the individual entirely from the society in which he lives; both alive and dead, he must be regarded as an important component in that society.

The relationship between the living and the dead has proved to be rather ambivalent; the dead are held both in awe and in dread, the latter being, however, the predominant emotion. The study shows that habits and customs concerning death and burial are among those traditions that are best preserved.

In the accounts of revenants we find two parallel conceptions: a massive physical presence and a purely spiritual manifestation.

When elucidating the various beliefs about revenants, we have constantly to bear in mind that these beliefs have both psychological and physiological aspects. We have found that the numinous dimension in the complex of beliefs surrounding death and the dead is present in both the psychological and the physiological sense. A revenant is sometimes apprehended as a purely physical being, a "living corpse", and sometimes as a spiritual being that represents an individual and has his characteristic features. Sometimes there may even be a combination of the two.

The very belief in revenants is made possible by the above-mentioned psychological and physiological aspects. The dead person may appear in a purely physical sense, as a living being, although he is at the same time a figure from the grave with all the distinguishing marks that pertain to this state. Psychologically, the revenant is a spiritual being. He is nevertheless fully recognizable, for he is an image of the dead person having all his characteristic features.

There are several reasons why a dead person returns, five of them being given in the corpus analysis. In some cases it is merely stated that he did return, no reason being given.

Revenants can be divided into two categories, the "guilty" and the "innocent". The former return because they knowingly violated some norm. The latter have not consciously done so; the reason why they return is that they are anxious about something, are dissatisfied or desire revenge. They may have infringed some norm unwittingly during their lifetime, or the reason for their return may be that after their death some norm was violated by those who were left behind. Another reason is that the deceased died a premature death, before the hour appointed by fate. Neglect on the part of those left behind to provide the dead with adequate equipment or to allow them an honourable burial are often stated to be contributory reasons for their restlessness, having prevented them from being accepted among the fellowship of the dead.

In beliefs of this kind we find parallels with Christian concepts of punishment, sin and guilt, but also with pre-Christian beliefs concerning the allocation of the deceased to various kingdoms of the dead. The corpus analysis shows that the "homeless" dead are reckoned to be "dead without status". The reasons for their lack of status are to be sought on the social and religious planes. These dead are considered to be predestined to return as revenants.

In Swedish traditions, revenants are sometimes thought to have lived on in their graves (193 instances) or resided in a kingdom that is common to all the dead (51 instances).

According to the corpus analysis, the predominant belief is that revenants are dangerous and have demonic traits, as already mentioned. It is not strange that this should be so, for most peoples and most cultures regard death as something unknown. It is frightening since it involves a transition from a known state to an unknown one. Because he has passed into this unknown state, a revenant is thought to possess supernatural knowledge that the living know nothing about. We know that this belief existed even in the pre-Christian era.

Supranormal experiences are of two kinds: chance (casual) and ritual. The former are the commonest. In chance supranormal encounters the subject is surprised by the experience. Supranormal encounters of a ritual nature, on the other hand, take place under entirely different circumstances; in them man voluntarily seeks to get in touch with supernatural powers through a ritual procedure. For this to be successful, certain criteria have to be satisfied. The person seeking to establish contact must either himself possess special powers or must enlist the aid of someone who has. His subconscious knowledge is activated right from the beginning. He knows how to act and why he behaves as he does. In supranormal tradition there is a verbal codex which provides information as to how a person should act in such situations.

Differences of opinion about to what extent a revenant is dangerous depend to a high degree on individual visions.

Terror has been the commonest reaction when a person is confronted with a revenant. We may here speak of angst-dominance. On the other hand, when the need to protect oneself or to obtain something in exchange is the primary aim in a supranormal encounter we may speak of protection-dominance.

A revenant always has a message, positive or negative, for the person to whom he appears. In the majority of cases the revenant is someone with whom the person is familiar and whose character he knows. The revenant's name is always known and it is therefore possible to address him and thus gain power over him. For this reason, too, the pronoun "thou" is used.

The investigation shows that it is often not realized that the person encountered and spoken to has died. The thought that there is something "wrong" about the person did not arise until something unusual about his behaviour was noticed, for example the way he suddenly disappeared in an inexplicable manner.

When speaking about the length of time during which a revenant is active, we must take into consideration the psychological and physiological factors involved. To the latter belongs the belief that the dead person can return as long as there is someone left alive who can remember him (628 instances).

The same psychological factor is found in the belief that the revenant can return for an even longer period due to the fact that legends are related about him, which carry on the tradition irrespective of the fact that no one who remembers him is still alive.

The time at which a revenant appears has been divided into ten periods. Visits at night are the commonest (326 instances), while there are 102 instances of visits during the daytime. Some revenants appear at certain times of the year or once annually on a certain day, generally at Christmas time (47 instances).

The revenant's appearance differs and he may appear in several roles. The person he appears to responds to the role the revenant has assumed with the appropriate behaviour.

According to the corpus analysis, there are nine different forms in which the revenant may appear:

1) He looks exactly as he did in life (112 instances).
2) He is very pale (2 instances).
3) He is dressed in white (24 instances).
4) He appears as a white figure (23 instances).
5) He is an apparition (43 instances), or
6) he appears as a shadowy or a misty figure (9 instances).
7) He is icy cold, has icy hands, ice-cold breath or spreads an icy cold around him (8 instances).
8) He is dressed as he was at the moment of death (15 instances).
9) There is nothing particularly remarkable about his appearance; something about him makes him recognizable (757 instances).

What are the roles revenants play? To answer this question we must consider both the psychological and physiological aspects, not forgetting the social side of the matter. The various roles played by the revenant correspond to the active status displayed by the person who has the experience and the roles this status is associated with. The narrator's role is to give folk belief its form and to believe in what he narrates. The various roles adopted by the revenant are:

1) He is a moralist, maintains order in society and sees that existing norms are followed.
2) He is a sentinel and also acts as:
3) a destroyer
4) an avenger
5) an accuser
6) a penitent.

Revenants often act aggressively, in a threatening or demaning manner while the person to whom he appears must generally adapt himself to the revenant and comply with his wishes. On the whole, however, it is the living who are victorious in the end.

A revenant's actions and claims can always be interpreted in human terms. He is nearly always described anthropomorphically, but occasionally he appears in zoomorphic form, i.e., in the shape of some animal, usually a bird, a snake or a mouse. If he returns in the shape of a black dog, speculations arise as to where he has been residing. To appear in this form gives him a bad reputation and he is inevitably regarded as an unhallowed person.

When a revenant appears in the guise of a moralist, he often acts the part of accuser and penitent as well. He has then assumed the role of both the punishing supranormal power and of the punished.

Man protects himself against revenants by employing various kinds of ritual and magical behaviour. In addition to prophylactic and apotropaeic measures and steps that must be interpreted as rites de passage, verbal magic is also employed. Belief in the power of the spoken word is to be found among most peoples and is very ancient. It has deep roots in old Nordic religion.

The fact that revenants are regarded as dangerous is due to the numinous quality that emanates from them; it has frequently proved to have a devastating effect on those exposed to it.

Different methods have been used to counteract this "dangerousness", for example "sacrifices" made on the spot where someone has died. The "sacrifice" consists of throwing down twigs, generally of juniper, sticks, stones or sometimes money. When making the "sacrifice" some sort of incantation or formula is pronounced. There is evidence that such rites were practised in pre-historic times.

Divination is a feature of most cultures and various mantic (μάντις = soothsayer) aspects are incorporated in the belief in revenants. The motive behind practices of this kind is the conviction that, under certain circumstances, man can lift the veil that conceals the secrets of time and space.

The form of divination that is of particular interest in this connection is necromancy, i.e., the art of conjuring up the spirits of the dead and conversing with them in a dream or a trance.

Man has always sought to establish contact with the dead; as supernatural beings, they are thought to possess esoteric knowledge.

In order to clarify the various forms of divination it has proved necessary first to ascertain how man has received insight. The conclusion arrived at is that in this case it is a question of communication. The initiative is taken either by the supernatural being or by man himself. It is the supernatural being who either reveals himself, sends a messenger, or sends signs, omens, portents or warnings.

Man has sometimes, unintentionally and with no awareness of divine or supranormal aid, been able to catch glimpses of the workings of providence. He has also set up oracles which have unveiled secrets either directly, through the voice of a god or a spirit, or indirectly, by means of the interpretation of signs arrived at by augury.

Divination may be active or passive. Passive divination takes place when man merely registers those experiences and impressions which, according to living tradition, he associates with a higher power - God or fate - whose will can also be revealed unintentionally.

Passive divination can be subdivided into spontaneous spiritive divination, spontaneously perceived warnings (aural or visual) and spontaneous portents.

Spontaneous inspiritive divination is when powers, etc., intentionally or unintentionally, establish contact with man in waking hallucinations, dreams or ecstatic hallucinations. In certain non-European civilizations there are, in addition to these, instances of possession, i.e., cases when the spirit takes control of a person and uses him to convey the message. The way in which this type of divination takes place is either that some powers descend on a man, which is the commonest case, or that the man is borne up to the powers in an ascent of the soul. Spontaneous divination was previously quite common in Swedish and Finnish folklore.

In our Swedish material we can find numerous examples of such phenomena in all genres. The same is true of Finnish folklore. It is clear that prognostic motifs are often to be found in legends. This type of divination occurs in its purest form in shamanism and is even today firmly entrenched in spiritualism. The pillars on which this type of divination rests are a belief in guardian spirits, direct spiritual contact with God or the devil (for example in pacts with the devil) and in inspired visions.

Spontaneously perceived warnings (aural or visual) are hallucinations experienced when awake or in dreams and foreshadow coming events or afflictions of some kind that fate will wreak on a person. In this type of divination, too, premonitions may replace visions, dreams and aural hallucinations. The message is expressed in images or presentiments, since manifest personal contact with supranormal powers is absent. The image may in many cases convey a message that is quite different from the one that it seems to bear at first sight, and it must therefore be interpreted.

This would be a suitable place in which to discuss the difference between congruent and incongruent spontaneously perceived warnings. The former are characterized by the fact that the event foreseen does in fact actually take place. On the other hand if the warning is incongruent, the event does not happen. In the latter case, the prevision has to be interpreted: if, for example, one dreams about a conflagration, one might be invited to attend a wedding.

In general, a premonition directly concerns the person who has it; that is to say he may hear about accidents, illnesses etc. that afflict either his own family or his close friends. Thes premonitions are not connected only to events that have just occurred; they may allude to something in the future. This type of premonition is met with in all genres.

A dying man possesses the same powers as a person who is dead; he already resides in a shadowy region, so to speak, and can therefore appear in a spontaneously perceived warning at the moment of death.

Attempts have been made to explain such manifestations as telepathic communication between the person on the point of death and some other person, who thus acts as a sort of receiving set for the telepathic message. The manifestation may be called either a "visual hallucination" or an "expectancy illusion".

Unexpected omens revealed to a person when awake may be called spontaneous portents. The events may be of an unusual nature but of apparently every-day type.

Certain divination phenomena may cross the borderline between the religious and the magical. Religious man, because of the strenght of his faith, submits to gods or fate. Magic, on the other hand, gives him the means with which to subjugate supranormal powers. This tendency to slip over the borderline between the two belief complexes is clearly noticeable where revenants are concerned.

Our investigation makes it clear that it has been possible to obtain mastery over a revenant by using traditionally sanctioned descriptions of rites, particularly in ritual encounters. In chance encounters, on the other hand, the living have usually been forced to submit to the revenant's will. They have, however, resorted to measures that will banish the revenant. Knowledge of what these measures are is often latent, but it is also possible to acquire it by consulting someone who is well versed in the occult or has second sight, for these people traditionally possess special powers.

In active divination it is man himself who takes the initiative in order to ascertain the will of the powers or to gain knowledge of events long past or still in the future. In traditions surrounding revenants, this type of divination is practised when a person or a group of people are in need of mystic or esoteric knowledge.

Active divination demands that the person seeking knowledge be in an inspiritive state (hallucinations while awake, dreams or ecstatic hallucinations) that he has either prepared himself for or has himself induced and which results in an encounter with supernatural powers.

As regards the idea that those with second sight or occult powers can conjure up the dead and heal the sick, we have found a link - common denominator - between the belief in revenants and similar beliefs in shamanism.

There are, however, important differences between the part played in establishing contact with supernatural powers by the shaman and the "magician" of folk belief. The shaman puts himself in touch with the supranormal by means of spontaneous inspiritive divination or, in addition to being in an inspiritive state, he may receive inspiration because he is possessed by a "spirit" or a "power". In that case it is the latter who speaks *through* the shaman. The "magicians" of folk belief, on the other hand, are either born with the faculty or have acquired it, consciously or by chance. They themselves conjure up the dead and talk *to* them. In supranormal encounters of this kind it is usually the "magician" who is victorious.

The investigation also attempts to answer the question as to whether there have been any cults regarding the dead in our country. There are 13 instances in the corpus analysis in which the word "sacrifice" is used. The term naturally directs one's attention to the possibility that cults may have existed.

This study shows that the "sacrifice" has generally been for an apotropaeic purpose. It is therefore hypothetically possible that certain descriptions of rites contain elements that derive from cults, although it would be difficult to prove that this is so. In spite of the fact that the different rites, particularly those that are apotropaeic, are negative in character, there is nevertheless a certain positive aspect. A rite is performed to ensure that the revenant will return no more, but at the same time this rite is carried out for his own good, to give him the peace and rest that one desires for a person one has once loved and respected.

If we take into consideration the cautious judgements passed in this study, we must conclude that at least the criteria of what can be thought of as relics of some cult are satisfied.

We also found that, above older conceptions of what the fate of the dead is, there is a layer of medieval Christian beliefs, among them the theory of purgatory.

A fairly large number of instances obviously manifest the view that it is not the dead person himself who returns as a revenant but the devil, who has assumed the form of the dead man.

The view that it is the devil who returns in place of the dead person indicates that the supranormal frame of reference (or "interest dominance") has found a functional alternative to the conception of revenants. The devil, in the role of moralist and punisher of sin, activates Christian faith. Here the devil must be regarded as *one* aspect of the revenant's being. This is probably the explanation of the belief that a revenant can manifest himself in the form of a black dog. We must here mention two sorts of judgement: "worldly" judgement for violation of a norm and "Christian" judgement for sins that have been committed.

Christian beliefs of the devil having many disguises have not been able to eliminate or supercede the pre-Christian conception of revenants as being figures from the grave.

Other Christian beliefs are expressed in conceptions such as the "blessed" and the "unhallowed" dead. To the former belong those who died in a state of grace, while to the latter belong those who violated Christian norms in some way or other. They may, for example, have been impious, have blasphemed, been drinkers, murdered, committed suicide or died unprepared; in brief, they have sinned against the Ten Commandments or the laws decreed by God.

We can discern Christian conceptions in some ritual behaviour. When, for example, a revenant is encountered, he must be spoken to and asked in the name of God what it is he desires. If the formula is addressed to him with the object of banishing him, it is an incantation. However, when it is addressed to him as a suffering being, in order to help him to rid himself of the curse of being obliged to return, it is a blessing. These two forms have been so confused with each other in folk belief that piety and the belief in the efficacy of magic have become inextricably interwoven.

In Christian countries the priest has taken over the major part of the "magician's" role where power over revenants is concerned. He was credited with greater potency than "magicians", for when they failed to exorcise a revenant, they turned to him, and in most cases he was successful. According to folk belief, particularly well-known priests studied the books of black art in Wittenberg, which enabled them to acquire the power to subjugate evil spirits and admonish the devil with the aid of incantations. The more pious the priest, the more skilful he was at banishing ghosts. When reciting an incantation, he had to wear his clerical collar and have his handbook at his side.

Remnants of pre-Christian beliefs and customs together with suppressed Catholic conceptions, which continued to exist parallel with Lutheranism, are to be found in beliefs concerning revenants. These ideas have conglomerated and it is sometimes almost impossible to unravel them. This is the phenomenon that Hans Naumann has called "gesunkenes Kulturgut".

The belief in revenants exhibits features that are normally associated with other supernatural beings such as the *tomte* (the *genius loci* of buildings, a sort of goblin), the *mara* ("hag" in the old sense of the word), the *skogsrå* (the "ruler of the woods") and, on Gotland, the *byse*. The last two are mischievous spirits with so-called "trickster features". They mislead people and can transform themselves. They also lead people astray so that they cannot find their way home and then gave a mocking laugh. Characteristics that are usually associated with these beings have been transferred to the *gast* (which may be a conventional ghost, but may also be a natural spirit with demonic traits), which, though supernatural, occupies a special position as it can appear either in the shape of a person who has died or as some other supranormal being. The *gast* also manifests trickster features. A *mara* is closely related to a revenant as she is also called a *sending* or an *uppvakning*, i.e., someone who has arisen from the grave. Even though a *mara* is not identified as a revenant in principle, there are both memorates and legends in which a dead person figuring as a *mara* torments someone. Associations with the *skogsrå* and the *tomte* may possibly be derived from the ruling spirit (*rådare*) complex. Revenants have also some features in common with the *gast*. The investigation shows that there is no hard and fast dividing line between the two.

Revenants are not confined to any particular geographical area, but are to be found over the whole country. All accounts show a high degree of agreement, but we must allow the question of how the various features have been incorporated into the tradition to remain open. It is possible that there has been a certain amount of motif attraction.

In recent traditions, the revenant tends to be apprehended in a more spiritual, even spiritualistic manner and, in this form, less numinous. He may still be dangerous, but not to the same degree as he was in the old peasant belief. We can note a tendencey for the two outlooks to fuse together. However, there are also pronounced differences. Whereas the *tremendum* aspect was the predominant one in peasant society, it is the *fascinosum* aspect that is strongest in spiritualist circles.

A basic factor in all genres is that there has been a violation of some norm, either by the dead person himself during his lifetime, or by those left behind after his death. In most cases this has consisted of a breach both of secular and Christian law. The Christian concept of sin has had an enormous influence on man's ideas concerning life after death. In Swedish folk belief, traces of medieval Catholic thought have persisted right up to our own day. As we have seen, these basic motifs are to be found in existing motif-indices.

One of these basic motifs is the migratory motif: a dead woman who was pregnant bears her child in the grave when the time comes; a dead mother returns to watch over her children; the dead person has some secret that he wishes to reveal or has promised for some reason or other to appear after his death; two friends have agreed that the first to die will return and tell the other what it is like on the other side; finally, the danger of sorrowing too much over the dead. The migratory and entertainment motif "revenants fighting in a churchyard" may also be included.

Sometimes one can speak of the expressive and the instrumental sides of an experience, an account or a narrative. The expressive side is concerned with the way in which society is run, for example, who was responsible for the state of affairs that caused the revenant's restlessness; is it the duty of society to care for motherless children or is that an individual responsibility? The instrumental side of narratives about supranormal experiences, on the other hand, acts in the service of social control. The experience, the account of the narrative licenses the narrator to appear in front of his audience as the person who can solve the difficulties that have arisen. He can refer to the revenant: he may, for example, have promised the revenant to do something.

Revenant experience seems to originate in dreams and in visions experienced in a waking state. Our texts have seldom enabled us to come to an exact conclusion as to which of the above lies behind them, but in the corpus analysis we have endeavoured to interpret the contents of the texts. 710 instances of the total of 1,815 records have been interpreted as hallucinations, 147 as illusions or pseudohallucinations, 11 as dreams, 28 as hypnogogic experiences and 13 as a combination of all four.

We have also found that religious miracles and supranormal powers can reveal themselves in dreams. We consider experiences of this nature to be an expression of genuine religiousness.

Some researchers have tried to find scientific explanations of various views on revenants. Among them are the Swedish doctor, Nils-Olof Jacobson and the American psychiatrist Raymond Moody. Furthermore, Kersti Wistrand and Jan Pilotti have discussed these questions in detail in an anthology entitled *Medvetandet och döden* (Consciousness and Death), 1982. All these investigations make it clear that the descriptions given by mediums and accounts of the separation of body and soul in near-death experiences can give a reasonable and mutually supporting idea of what an existence after death might be like. There is no scientific proof, but then neither is there any proof that a life after death does *not* exist. These investigations confirm the thesis of this study: that religion is both a social phenomenon that can be explained psychologically and at the same time a conviction that there is a supernatural world which must be interpreted in parapsychological terms.

Of the four forms that ESP (extra-sensory perception) can take, only two are of interest in this study, namely precognition and retrocognition.

On the whole, folk belief in older times regarded the fact that a person returned from the dead as an anomaly, only those people who had violated a norm being thus afflicted. This view is rare in more recent accounts, the interest being concentrated on the supernatural aspects of the narrative rather than on the fact that a norm has been infringed.

In addition to the basic motifs that are to be found in the various narratives about revenants in other genres, we find in legends variants of the migratory motif, which can be subdivided into several categories. Examples are the so-called sacrificial-wafer legends; freemason legends of the type "The devil fetches his own" with its Swedish variant "Pintorpafrun"; "A dead man appears accompanied by a black dog spurting fire out of its mouth"; variants of the themes "Selling one's soul to the devil", "Treasure legends", "Moving boundary marks" and, finally, "Dead man drives a horse and cart".

The laconic, formulistic utterances found in legends have usually had an enigmatic or ominous import. This is just what has caught the interest of audiences. The tabus and norms that man has shaped in such a way that they fit into the society in which they were once created are illustrated with pedagogic skill in the form of narratives. Such prescriptions are valid both for individuals and for groups of people and must be regarded from the communicative point of view.

The person who narrates a legend has a part to play. By narrating it, he points out to his audience how important it is to follow the norms that lie at the centre of the narrative. It is he who imparts knowledge of how to behave in a supranormal situation. The role of the audience, on the other hand, is by listening to stimulate the narrator into telling his story with greater intensity. The common role of narrator and audience together is to believe that supernatural beings and powers exist.

The boundary between legend and folk tale is fluid. One must bear in mind that there are individual differences as to what extent a narrative can be regarded as trustworthy. What to one person may be a legend to be taken with the utmost seriousness may be no more than an interesting story to someone else.

We have been able to establish that when it is desired to give authenticity to a narrative or an account, reference is often made to tradition. This is true in all genres. It is features like this that give life to a narrative. We can therefore understand the importance that this interaction has had on various narratives, both from the traditional and from the personal point of view.

If we attempt to recapitulate the conclusions we have arrived at, we find that the belief in revenants among the Swedish peasantry has proved to be exceedingly vigorous, which is also true of all genres.

My investigation leads me to the conclusion that it is in legends that old beliefs have survived right up to the present day. Researchers such as Gunnar Granberg, Bengt af Klintberg and Lutz Röhrich have made the same claim. Like me, they are of the opinion that these beliefs persist today, although their function has been greatly altered. Bengt af Klintberg has chosen to express this change in function in the following way: "The revenant legends of the old peasant society were in agreement with the Christian belief in the continued existence of the soul after death and their main function was to impress the norms of life into people's memories; ghost stories live on today in spite of the fact that they have no support in our philosophy and their main function seems to be to entertain. They are founded on the terror and fascination of death, which is timeless."

What af Klintberg says here is confirmed by my investigation, but I feel that a commentary on his remarks is necessary. My investigation shows that it is precisely this mixture of terror and fascination that has helped to keep traditions about revenants alive right up to our day. We have been able to establish that religious experiences require a religious frame of reference, religious traditions, myths and rites. That this is so may be one of the reasons why the function of accounts concerning revenants is still in accord with the various beliefs about the continued existence of the soul after death.

We cannot ignore the fact that man is, after all, *homo religiosus* to some extent and therefore cannot in the long run be satisfied unless he can believe in a life beyond the grave. I would even go so far as to say that it is precisely man's lack of belief in the conventional Christian religion of today that is the reason why so many people seriously search for other ways of finding an outlet for their religious needs.

There are nevertheless still many people who find their conception of death and the continued existence of the soul to be in accord with the teaching of the church, unless they have chosen to seek other reiligous alternatives such as those offered by spiritualism, parapsyhcology, theosophy or certain non-Christian religions. Whatever solution is found to these questions of life and death, whether the "truth" offered by conventional religion or by astrology or some other philosophy, man seeks support, something to hold on to in a world that seems increasingly insecure. Whether he chooses to call himself a believer, a non-believer, an agnostic, even areligious or anti-religious, he nevertheless needs to feel that he has a firm base to stand upon.

Although much of what has been mentioned here lacks any support in our philosophy, man's incurable need for religion lives on in whatever form it may assume. The large number of choices that are open to people today did not exist in the old peasant society. Then it was all or nothing; either one obeyed the laws laid down by the church or one became a law-breaker, a person who betrayed the true faith, someone who violated the norms and had to take the consequences. Not only were there relics of the Catholic faith preserved in the orthodox religious beliefs of the peasant society, one could also see the basic principle of the Roman Catholic Church in action - *Extra ecclesiam nulla salus.*

Even in our "enlightened" day, there is evidence that there are still people who can seriously say with genuine conviction that they have experienced supranormal encounters with the dead.

As we have established, revenants nowadays generally manifest themselves in a more modest and less dangerous form than they did in the old peasant society. It cannot be denied, however, that in these days the main function of legends about revenants is to entertain, but neither can we entirely dismiss the possibility that there may also be an element of genuine faith in them.

The results of our investigation allow us to conclude that those memorates today in which we find genuine faith may become tomorrow's belief legends or legends with an entertainment motif. They may also live on as tomorrow's belief accounts and descriptions of rites.

BIBLIOGRAFI

Manuskript

Folklivsarkivet i Lund (LUF)

Nordiska museets folkminnessamling (NMF) med Hammarstedtska arkivet (HA), Etnologiska undersökningen (EU), Kulturhistoriska undersökningen (KU), Pehr Johnssons samlingar, Manuskriptsamlingen vid Nordiska Museet (NM Mskpt), Länsmuseet, Östersund (LÖ) samt uppteckningar från Varbergs museum, Varbergs Museums Antikvariskt Topografiska Arkiv (V.M.A.T.), Varberg

Dialekt- och Folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA)

Institutet för folklore vid Göteborgs Universitet (IFGU) med Västsvenska Folklivsarkivet (VFA), Västsvenska Folkminnesföreningen (VFF), Ljungmanssamlingen (Lj) samt Institutet för folklore vid Göteborgs Högskola (IFGH)

af Klintberg, Bengt
1966 Ett försök till avgränsning av begreppet sägen. (stencil)

Bibliografiska förkortningar

ARW = Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig
FFC = Folklore Fellows Communications. Helsinki
MO = Le Monde Oriental. Uppsala

Litteratur

Aarne, Antti - Thompson, Stith
1961 Motif-Index of Folk-Literature. FFC 184. Second Revision. Helsinki

Almquist, Solveig
1983 Korpusanalys av gengångartron i Sverige i tabellarisk framställning. Skrifter utgivna av Religionshistoriska institutionen vid Stockholms universitet. 6. Stockholm.

Alver, Brynjulf
1967 Category and Function. Fabula 9. Berlin
1973 Historiska sägner och historisk sanning. Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik i urval och med inledning av Bengt af Klintberg. Stockholm

Andrae, Tor
1951 Det religiösa anlaget. Uppsala
1968 Mystikens psykologi. Besatthet och inspiration. 2. uppl. (Fotomekaniskt omtryck av den år 1926 på Sveriges Kristliga Studentrörelses Bokförlag utgivna originalupplagan). Stockholm

Arbman, Ernst

1927 Untersuchungen zur primitiven Seelenforschungen mit besonderer Rücksicht auf Indien. I-II MO 20-21. 1926-27

1928 Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. ARW 25-26. 1927-28

1931 Seele und Mana. ARW 29:3-4

1939 Mythic and religious thought. Dragma. Lund

1963-70 Ecstasy or Religious Trance. Vol. I-III. Uppsala

Bascom, William

1965 The Forms of Folklore: Prose Narratives. Journal of American Folklore. 78. Austin. Texas

Berg, Per Gustaf

1981 Svensk mystik. (Detta är en facsimileupplaga av originalupplagan av SVENSK MYSTIK samlad av Per Gustaf Berg utgiven år 1871.) Stockholm

Berg, Gösta - Svensson, Sigfrid

1969 Svensk bondekultur. Stockholm

Bergstrand, Carl-Martin

1936-37 Spöktro och kasthögar i Västergötland. Folkminnen och Folktankar 23-24. Göteborg

1959-61 Gammalt från Kind. Bd 1-3. Säffle

Bibeln

1776 Biblia, Thet är All Then Heliga Skrift, Gamla och Nya Testamentsens, på svensko. Fjerde upl. Stockholm

1917 Bibeln, 1917 års översättning

Birkeli, E.

1939 Fedrekult i Norge. Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling, skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo. Hist.-filos. klasse 1938 Nr 5. Oslo

Björkhem, John

1951 Det ockulta problemet. 2. omarb. & utvidgade uppl. Stockholm

Blehr, Otto

1967 The Analysis of Folk Belief Stories and its implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. Fabula 9. Berlin

1971 Folk Belief as a Religious Phenomenon. Temenos 7. Helsinki

Boas, Franz

1940 The Idea of the Future Life among Primitive Tribes. Race, Language and Culture, by Franz Boas. New York

Bringéus, Nils-Arvid

1974 Introduktion till etnologin. 2. uppl. Lund

1981 Översikter och granskningar.(Recension av Hodne, Bjarne. Å leve med døden. Folklige forestillinger om døden og de døde. Oslo 1980.) RIG 64 (1981):3. Stockholm

Bäckman, Louise

1975 Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 13. Stockholm

1978 The Dead as Helpers? Conceptions of Death amongst the Saamit (Lapps). Temenos 14. Helsinki

Bäckman, Louise - Hultkrantz, Åke

1978 Studies in Lapp Shamanism. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 16. Stockholm

Bødker, Lauritz

1962 Diskussion. Traditionsbäraren. Nordisk Seminar i folkedigtning 1. Utg. L. Bødker. Nordisk Institut for folkediktning. Skrifter. 2. København

1965 Folk Literature (Germanic). International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore Vol. II. København

Carlsson, Lizzie

1970 Jag giver dig min dotter. Bd 1-2. Lund

Christiansen, Reidar Th.

1946 The Dead and the Living. Studia Norwegica 2. Oslo

1958 The Migratory Legends. FFC 175. Helsinki

Čistov, K.V.

1967 Das Probleme der Kategorien mündlicher Volksprosa nichtmärchenhaften Characters. Fabula 9. Berlin

Dégh,Linda - Vázsonyi, Andrew

1973 Sägen och tro. Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik i urval av Bengt af Klintberg. Stockholm

1974 The Memorate and the Proto-Memorate. Journal of the American Folklore 87. Austin. Texas

Dorson, Richard

1964 Oral Tradition and Written History: the Case for the United States. Journal of the Folklore Institute 1:3. Bloomington

Drobin, Ulf

1968 Myth and Epical Motif in the Loki-Research. Temenos 3. Helsinki

Dundes, Alan

1964 The Morphology of North American Indian Folktales. FFC 195. Helsinki

Edsman, Carl-Martin

1946 Folklig sed med rot i heden tid. Arv 2. Uppsala

1947 Död, förintelse och evigt liv. Religion och Bibel. 6. Lund

1958 Döden och de döda. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Bd 3. Malmö

1960 Förfäderskult. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Bd 5. Malmö

1962 Sjätte och Sjunde Mosebok. Saga och Sed. Uppsala

1968 Myt, Saga, Legend. Stockholm

1971 Folktro. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Ehnmark, Erland

1939 Anthropomorphism and Miracle. Uppsala Universitets Årsskrift 1939:12. Uppsala

1956 Religion and Magic - Frazer, Söderblom, and Hägerström. Ethnos 21. Stockholm

Eskeröd, Albert

1936 Intressedominanz und Volksüberlieferung. Einige überlieferungspsychologische Geschichtspunkte. Acta Ethnologica 1936:3

1947 Årets Äring. Nordiska museets handlingar. 26. Stockholm

1971 Intressedominans och folktradition. Några traditionspsykologiska synpunkter. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Feilberg, H.F.

1893 Warum gehen Spukgeister Kopflos um? Am Ur-Quell 4

Fersling, Poul

1980 Naturligt, övernaturligt. Stockholm

Findeisen, Hans

1957 Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Urban-Bücher 28. Stuttgart

Frykman, Jonas

1977 Horan i bondesamhället. Lund

Gadelius, Bror

1926 Det mänskliga själslivet i belysning av sinnessjukhusläkarens erfarenheter. 2. uppl. Stockholm

van Gennep, Arnold

1909 Les Rites de Passage. Paris

1960 The Rites of Passage. London

Granberg, Gunnar

1935:a Skogsrået i yngre nordisk folktradition (Skr. utg. av Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning, 3)

1935:b Memorat und Sage. Eine methodische Geschichtspunkte. Saga och Sed. Uppsala

1953 Spöken. Ett urval av de bästa bidragen till en anordnad inventering av svenska spökhistorier. Inledning av Gunnar Granberg. Tandsbyn

1981 Svenska Spökhistorier. Ett urval av de bästa bidragen till den av Stockholms-Tidningens Söndagsbilaga år 1938 anordnade inventeringen av svenska spökhistorier. Med en inledning av docenten, fil.dr. Gunnar Granberg. Stockholm

Granlund, John

1961 "Zwei gleich gross machen." - The Supernatural Owners of Nature. Nordic symposium on the religious conceptions of ruling spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts. Ed. by Åke Hultkrantz. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in comparative religion 1. Stockholm

1971 "Göra två lika långa". En nordisk Prokrustessägen. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Haavio, Martti

1947 "För strömdrag rygga de tillbaka". Arv 3. Uppsala

Hagberg, Louise

1929 "Vasst emot". Fataburen 24. Stockholm

1937 När döden gästar. Svenska folkseder och svensk folktro i samband med död och begravning. Stockholm

Hand, Wayland D.

1964 Stabile Funktion und variable Dramatis Personae in der Volkssage. Acta Ethnographica. Academia Scientiarum Hungaricae. Tomus XIII. Budapest

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens

1927-42 Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd I-X. Hrsg. von H. Bächli-Stubli. Berlin & Leipzig

Hartland, Edwin S.

1891 The science of fairy tales. London

1894-96 The Legend of Perseus. A study of tradition in story custom and belief. Vol. I-III. London

1914 Mythology and Folktales: Their Relation and Interpretation. Popular studies in Mythology, Romance, & Folklore, No. 7. 2. ed. London

Hartmann, Elisabeth

1936 Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker. Tübingen Germanistische Arbeiten 23. Stuttgart & Berlin

Harva (intill 1928, Holmberg), Uno

1917 Gudstrons uppkomst. Stockholm

1924-25 Vänster hand och motsols. RIG. Stockholm

1945 Det levande liket. Särtryck ur Arv 1. Uppsala

Hautala, Jouko

1971 Folkminnesforskningen som vetenskapsgren. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Hofberg, Herman

1882 Svenska Folksägner. Stockholm

Holm, Pelle

1962 Bevingade ord och andra talesätt. 10.e uppl. Stockholm

Honko, Lauri

1960 Förfäderskult. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Bd 5. Malmö

1962 Geisterglaube in Ingermanland. FFC 185. Helsinki

1968:a Folkloristisk insamlingsteknik. Fältarbetet. Helsingfors

1968:b Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. Temenos 3. Helsinki

1968:c De finsk-ugriske folks religion. I: Asmussen, J.P. - Laessø, J., red., Illustreret Religionshistorie. Bd 1. København

1970 Der Mythos in der Religionswissenschaft. Temenos 6. Helsinki

1971 Memorat och folktroforskning. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

1973 Metodiska och terminologiska betraktelser. Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik i urval och med inledning av Bengt af Klintberg. Stockholm

Honko, Lauri

1976 Riter: en klassifikation. Nordisk folktro. Studier tillägnade C.-H. Tillhagen. Lund

1977 The Role of Fieldwork in Tradition Research. Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology. Lund

1979 Science of Religion: studies in methodology. Proceedings of the Study conference on the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973. Ed. by Lauri Honko. Hague-Paris-New York

1979/80 Methods in Folk-narrative Research. Their status and future. Ethnologia Europaea. Vol. XI, 1

Huizinga, John

1956 Homo Ludens. Hamburg

Hultkrantz, Åke

1953 Conceptions of the Soul Among North American Indians. A Study in Religious Ethnology. The Ethnographical Museum of Sweden. Stockholm. Monograph Series. Publication No. 1. Stockholm

1954 The Indians and the Wonders of Yellowstone. A Study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture. Ethnos 19. Stockholm

1957 The North American Orpheus Tradition. The Ethnographical Museum of Sweden. Stockholm. Monograph Series. Publication No. 2. Stockholm

1968:a "Miscellaneous Beliefs". Some Points of View concerning the Informal Religious Sayings. Temenos 3. Helsinki

1968:b Primitiv religion och magi. Red. Å. Hultkrantz. Stockholm

1970:a The Phenomenology of Religion: Aims and Methods. Temenos 6. Helsinki

1970:b Mytens funktion hos en nordamerikansk indianstam. Religion och Bibel. 29. Lund

1973:a Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen. Stockholm

1973:b A Definition of Shamanism. Temenos 9. Helsinki

1976 Divinationsformer: en klassifikation. Nordisk folktro. Studier tillägnade C.-H. Tillhagen. Lund

1978 The cult of the Dead among North American Indians. Temenos 14. Helsinki

Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof

1863-68 Wärend och Wirdarne. Del I-II. Stockholm. Fotoreproduktion av originalupplagan. Köpenhamn 1972

Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof - Stephens, George

1964-65 Svenska Sagor. Bd I-III. Stockholm

Isler, Gotthilf

1973 Tiefenpsychologie und Sagenforschung. Probleme der Sagenforschung. Hrsg. Lutz Röhrich. Freiburg im Breisgau

Jacobson, Nils-Olof

1971 Liv efter döden? Om parapsykologin, mystiken och döden. Uddevalla

Jech, Jaromir

1964 Variabilität der Sagen und einige Fragen der Katalogisierung. Acta Ethnographica Academia Scientarium Hungaricae. Tomus XIII. Budapest

1967 Variabilität und Stabilität in den einzelnen Kategorien der Volksprosa. Fabula 9. Berlin

Jensen, Ad. E.

1951 Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden

1963 Myth and Cult among Primitive peoples. Chicago och London

Jung, Carl Gustav

1965 Det omedvetna. Stockholm

Kaplan, Irma

1960 Fairy Tales of Sweden. New Edition. London

Keup, Wolfram

1970 Origin and Mechanisms of Hallucinations. Proceedings of the Eastern Psychiatric Research Association held in New York City, November 14-15, 1969. Ed. by Wolfram Keup. New York-London

af Klintberg, Bengt

1965 Svenska trollformler. Stockholm

1968 "Gast" in Swedish Folk Tradition. Temenos 3. Helsinki

1972 Svenska Folksägner. Stockholm

1973:a Gasten i svensk folktradition. Förkortad och omarbetad version av uppsatsen "Gast" in Swedish Folk Tradition i Temenos 3 (1968). Helsinki

1973:b Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik i urval och med inledning av Bengt af Klintberg. Stockholm af Klintberg, Bengt

1976 Folksägner idag. Nordisk folktro. Studier tillägnade C.-H. Tillhagen. Lund. Jfr Harens klagan 1978

1978 Folksägner idag. Harens klagan och andra uppsatser om folklig diktning. Stockholm. Jfr Nordisk folktro 1976

Krohn, Kaarle

1922 Skandinavisk mytologi. Helsingfors

Krzyžanowski, Julian

1967 Legend in Literature and Folklore. Fabula 9. Berlin

Kübler-Ross, Elisabeth

1971 Samtal inför döden. Stockholm

Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid

1958-60 Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Red. John Granlund. Bd 3 och 5. Malmö

Landtman, Gunnar

1919 Folktro och trolldom. Övernaturliga väsen. Finlands svenska folkdiktning del VII. Helsingfors

Lehtipuro, Outi

1974 Trends in Finnish Folkloristics. Studia Fennica. 18. Helsingfors

Linderholm, Emanuel

1918 Nordisk magi. Studier i nordisk religions- och kyrkohistoria. Svenska Landsmål B 20. Stockholm

Liungman, Waldemar

1957-69 Sveriges sägner i ord och bild. Bd I-VII. Stockholm

Lühti, Max

1967 Urform und Zielform in Sage und Märchen. Fabula 9. Berlin

Lönnberg, Ingolf

1911 Smärre meddelanden om dökota'. Fataburen 6. Stockholm

Malinowski, Bronislaw

1954 Magic, Science and Religion. N.Y.

Medicinsk terminologi

1975 Medicinsk terminologi. Red. av Bengt T. Lindskog & Bengt L. Zetterberg. Stockholm

Mensching, Gustav

1957 Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. Leiden

Moody, Raymond A.

1977 I dödens gränsland. 4. uppl. Stockholm 1981

Moser, D.R.

1979/80 Plädoyer für eine historische Volkserzählforschung. Ethnologia Europeae. Vol. XI, 1

Nicolaisen, Johannes

1965:a Primitiva kulturer. Stockholm

1965:b Kulturvidenskab. København

Nilsson, Albert

1936 Se: Eskeröd, Albert

Nilsson, Martin P:N

1963 Helvetets förhistoria. Lund

1964 Olympen. Stockholm

Nilsson, Ragnar - Bergstrand, Carl-Martin

1958-62 Folktro och folksed på Värmlandsnäs. Bd II-III. Säffle

Nordén, Arthur

1922 Saga och sägen i Bråbygden. Norrköping

Nordland, Odd

1976 Den tomme stolen och døde-måltidet. Nordisk folktro. Studier tillägnade C.-H. Tillhagen. Lund

Nylund, David

1917 Begravningsritualet och Begravningsseder i den svensk-lutherska kyrkan. Eskilstuna

Ohlmarks, Åke

1973 Slottsspöken. Stockholm

Origin and Mechanisms of Hallucinations

1970 Se: Keup, Wolfram. ed.

Otto, Rudolf

1917 Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau

1923 Aufsätze des Numinose betreffend. Stuttgart-Gotha

Paulson, Ivar

1958 Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. Monograph Series. Publication No. 5. Stockholm

1960 Seelenvorstellungen und Totenglaube bei Nordeurasischen Völker. Ethnos 25. Stockholm

1964 Jenseitsglaube der finnischen Völker I: In der Volgafinnischen und permischen Volksreligion. Arv. 20. Uppsala

Pentikäinen, Juha

1968:a The Nordic Dead Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion. FFC 200. Helsinki.

1968:b Textfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun. Fältarbetet. Helsingfors

1968:c Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. Temenos 3. Helsinki

1969 The Dead without Status. Temenos 4. Helsinki

1970 Quellenanalytische Probleme der religiösen Überlieferung. Temenos 6. Helsinki

1976 Sägnens struktur och funktion. Nordisk folktro. Studier tillägnade C.-H. Tillhagen. Lund

1977 Life History and World view. Temenos 13. Helsinki

Pettersson, Thorleif

1975 The retention of the religious experiences. Acta Universitatis Upsaliensis Psychologia Religionum 3. Uppsala

Petzoldt, Leander

1968 Der Tote als Gast. FFC 202. Helsinki

Peuckert, Will-Erich

1938 Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwanke und Rätzel. Berlin

1965 Sagen, Geburt und Antwort der mytischen Welt. Berlin

Piø, Iørn

1966 Folkeminder og traditionsforskning. Dansk historisk faellesforenings håndbøger. København

Pleijel, Hilding

1970 Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige. Stockholm

Propp, Vladimir

1958 Morphology of the Folktale (Bibliographical and Special series of the American Folklore Society 9), Bloomington

Qvarnström, Ulla

1980 Upplevelser inför döden. Samtal vid livets slut. Stockholm

Ranke, Friedrich

1925 Grundfragen der Volkssagenforschung. Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde. Vol. 3. Bremen

1926 Sage. Deutsche Volkskunde. Hrsg. von John Meier. Berlin u. Leipzig

Ranke, Kurt

1951 Indogermanische Totenverehrung. Bd I. Der dreissigste und vierzigste im Totenkult der Indogermanen. FFC 140. Helsinki

1967 Kategorienprobleme der Volksprosa. Fabula 9. Berlin

Rehnberg, Mats

1965 Ljusen på gravarna och andra ljusseder. Nya traditioner under 1900-talet. Nordiska museets handlingar 61. Stockholm

Reno, Stephen

1973 Myth in Profile. Temenos 9. Helsinki

Ringgren, Helmer

1974 Religionens form och funktion. Lund

Rooth, Anna-Birgitta

1953 Eva Wigström och traditionsbärarna. Arv 9. Uppsala
Jfr Lokalt och globalt 1969. Lund

1969 Eva Wigström och traditionsbärarna. Lokalt och globalt. Lund. Jfr Arv 9 1953. Uppsala

Rosén, Helge

1918 Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion. Lund

Ränk, Gustav

1949 Die Heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. FFC 137. Helsinki

1961 Herders tankar om människonaturen, traditionen och kulturen. Arv 17. Uppsala

Röhrich, Lutz

1956 Märchen und Wirklichkeit. Eine Volkskundliche Untersuchung. Wiesbaden

1958 Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriss. Studium Generale 11. Berlin

1966 Sage. Stuttgart

1967 Das Verzeichnis der deutschen Totensagen. Fabula 9. Berlin

1973 Probleme der Sagenforschung. Verhandlungen der Tagung veranstaltet von der Kommission für Erzählforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. vom 27. September bis 1. Oktober 1972 in Freiburg am Breisgau. Hrsg. von Lutz Röhrich. Freiburg im Breisgau

Sandklef, Albert

1929 Om västsvensk gengångarterminologi. Västsvenska folkminnen

Schmidt, Wilhelm

1930 Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster

Science of Religion
1979 Se: Honko, Lauri. ed.

Simonsuuri, Lauri
1961 Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mytischen Sagen. FFC 182. Helsinki
1962 Diskussion. Traditionsbäraren. Nordisk Seminar i folkedigtning 1. Utg. L. Bødker. Nordisk Institut for folkediktning. Skrifter 2. København
1964 Über die Klassifizierung der finnischen Sagentradition. Acta Ethnographica. Academia Scientiarum Hungaricae. Tomus XIII. Budapest

Sirovātka, Oldřich
1964 Morphologie der Sage und Sagenkatalogisierung. Acta Ethnographica. Academia Scientiarum Hungaricae. Tomus XIII. Budapest

Spöken
1953 Se: Granberg, Gunnar

Straubergs, Karlis
1949 Lettisk folktro om de döda. Nordiska museets handlingar 32. Stockholm

Ström, Folke
1960 Förfäderstro. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Bd 5. Malmö
1967 Nordisk hedendom. 2. uppl. Lund

Ström, Åke V.
1967 Scandinavian Belief in Fate. A comparison between pre-christian and post-christian times. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 2. Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo the 7th - 9th of September 1964. Ed. by Helmer Ringgren. Uppsala
1973 Psykologi och religion. Stockholm

Strömbäck, Dag
1935 Sejd. Textstudier i Nordisk religionshistoria. Stockholm
1971 Bröderna Grimm och folkminnesforskningens vetenskapliga grundläggning. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Sundēn, Hjalmar
1966 Religionen och rollerna. 4. uppl. Stockholm

Swahn, Jan-Öjvind

1959 Svenska Folksagor. I urval och med inledning av Jan-Öjvind Swahn. Stockholm

Svenska Folksagor

1959 Se: Swahn, Jan-Öjvind

Svenska Spökhistorier

1981 Se: Granberg, Gunnar

von Sydow, Carl Wilhelm

1934 Kategorien der Prosa-Volksdichtung. In "Volkskundliche Gaben John Meier . . . dargebracht". Berlin & Leipzig. Jfr Selected papers on Folklore 1948. Ed. by Lauritz Bødker. Copenhagen, Prosa-folkdiktningens kategorier 1971:c. Lund

1935 Övernaturliga väsen. Nordisk Kultur XIX. Folketru. Oslo

1948 Selected papers on Folklore. Published on the occasion of his 70th birthday. Ed. by Lauritz Bødker. Copenhagen. Jfr Kategorien der Prosa-Volksdichtung 1934. Berlin & Leipzig

1971:a Om folksagorna. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

1971:b Om folkets sägner. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

1971:c Prosa-folkdiktningens kategorier. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

1971:d Det ovanligas betydelse i tro och sed. Folkdikt och Folktro. Utg. Anna-Birgitta Rooth. Lund

Thompson, Stith

1933 Motif-Index of Folk-Literature. FFC 107. Helsinki

1946 The Folktale. N.Y. Bloomington

Tillhagen, Carl-Herman

1962:a Folklig läkekonst. Stockholm

1962:b Inledning. Traditionsbäraren. Nordisk Seminar i folkedigtning 1. Utg. L. Bødker. Nordisk Institut for folkediktning. Skrifter 2. København.

1964 Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem. Acta Ethnographica. Academia Scientiarum Hungaricae. Tomus XIII. Budapest

1965 Zigenarna i Sverige. Stockholm

1968 Skrock-tydor-syner-drömmar-orakel. Stockholm

Tylor, Edward B.

1871 Primitive Culture Vol. I-II. London

Törner, Johan J.

1946 Sammling af widskeppelser. Utg. K. Rob. Wikman. Uppsala

von Unwerth, Wolf

1911 Untersuchungen über Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte. (Germanistische Abhandlungen 37). Breslau

Vansina, Jan

1965 Oral Tradition. A Study in Historical Methodology. Edinburgh

Vilkuna, Asko

1956 Das Verhalten der Finnen in "heiligen" (Pyhä) Situationen. FFC 164. Helsinki

de Vries, Jan

1956-57 Altgermanische Religionsgeschichte. Bd I-II. 2. Aufl. Berlin

Widengren, Geo

1971 Religionens värld. 3.e. omarbetade och starkt förkortade upplagan. Stockholm

Wistrand, Kersti - Pilotti, Jan

1982 Medvetandet och döden. En antologi om nära-döden-fenomen och utomkroppsliga upplevelser. Red. av Kersti Wistrand och Jan Pilotti. Stockholm

STOCKHOLM DISSERTATIONS IN COMPARATIVE RELIGION

Editor: Åke Hultkrantz

1. SAMUELSSON, JAN: Islam i Afganistan - under kung Muhammed Zahir shah. En studie av moderniseringsprocessens följder för islams ställning i Afganistan. English Summary: The Consequences for Islam of the Process of Modernization in Afganistan. Stockholm 1975.
2. BERGLIE, P.-A.: Gudarna stiger ned. Rituell besatthet hos sherpas och tibetaner. English Summary: The Gods Descend. Ritual possession among Sherpas and Tibetans. Stockholm 1983.
3. ALMQUIST, SOLVEIG: Gengångarföreställningar i svensk folktro ur genreanalytisk synpunkt. English Summary: Revenants in Swedish Folk-Belief from the Genre-Analytical Point of View. Stockholm 1984.

ISBN 91-22-00662-1